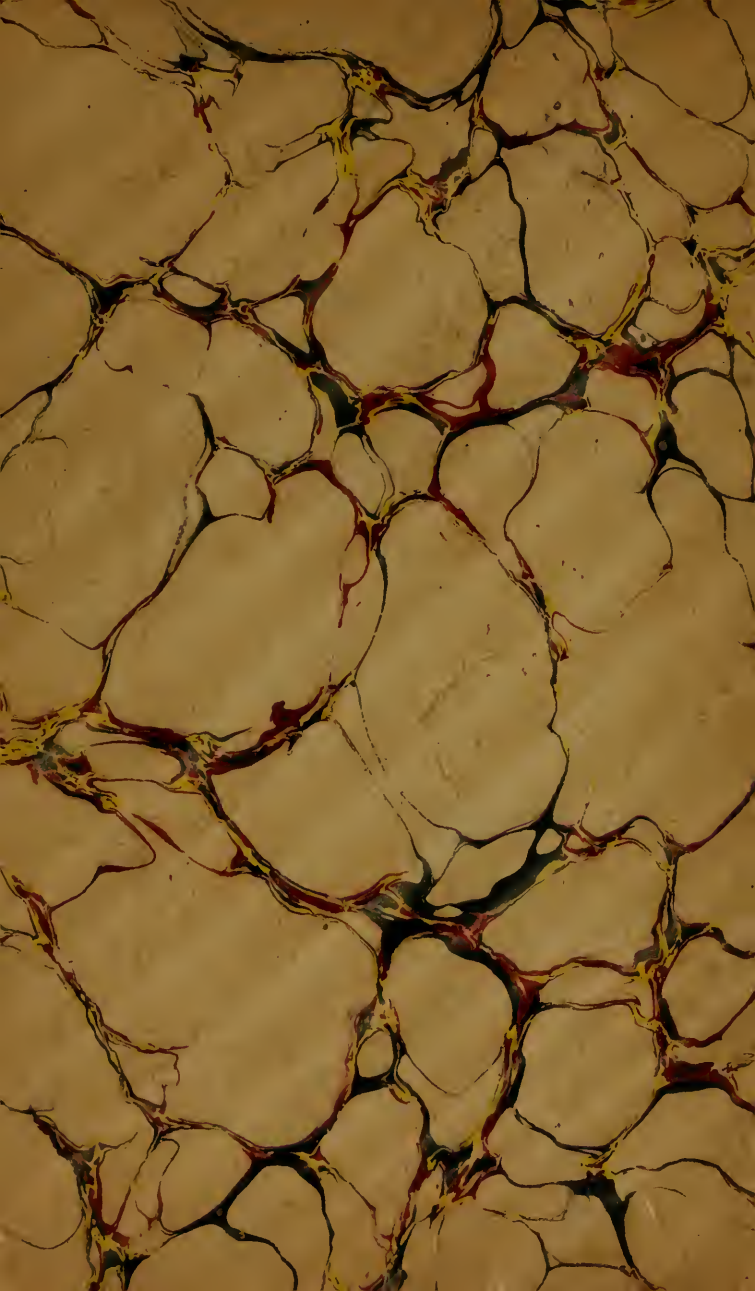
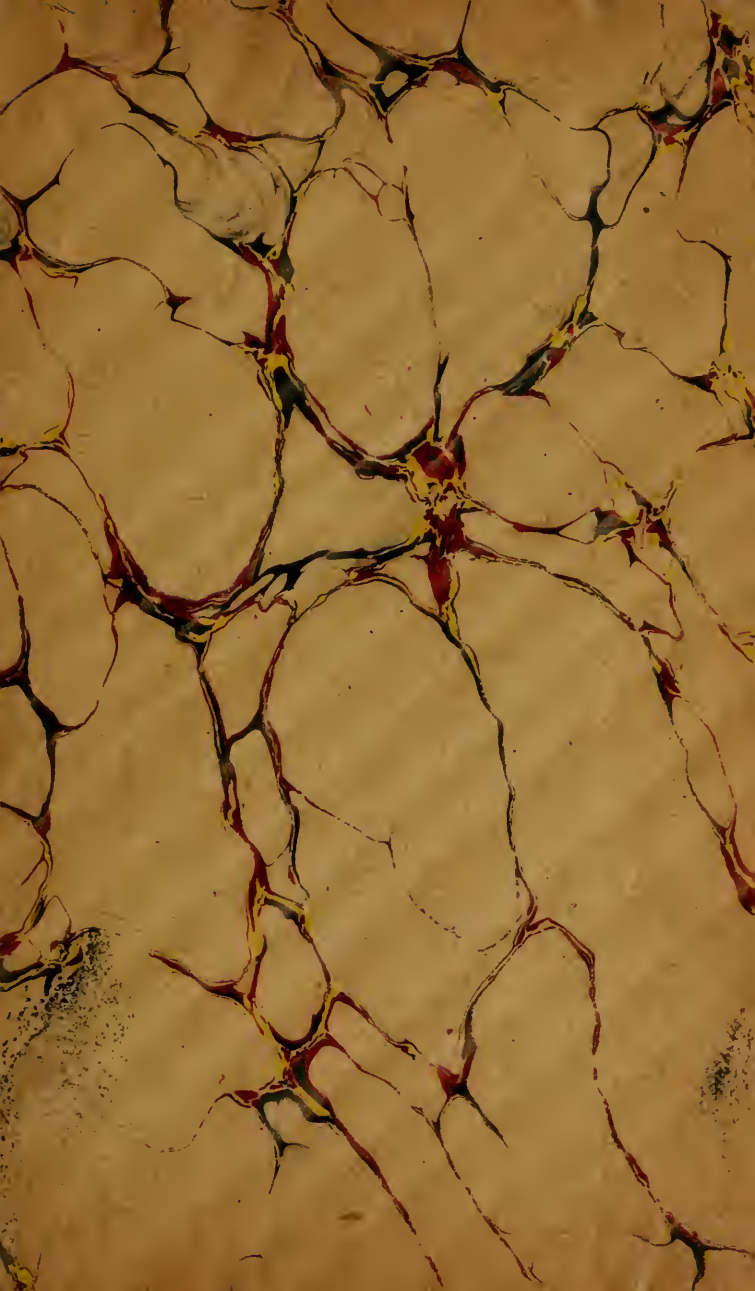
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 02180426 5





UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

TRAITÉ

DES

FACULTÉS DE L'AME

COULOMMIERS. — TYP. PAUL BRODARD

TRAITÉ

DES

FACULTÉS DE L'AME

COMPRENANT

L'HISTOIRE DES PRINCIPALES THÉORIES PSYCHOLOGIQUES

PAR

ADOLPHE GARNIER

Professeur de philosophie à la Faculté des lettres de Paris
Membre de l'Institut

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME TROISIÈME

QUATRIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1880

TRAITÉ

DES

FACULTÉS DE L'AME

LIVRE IX

LES NOMS QUI S'APPLIQUENT A DIVERS ACTES DE L'ESPRIT

CHAPITRE I

LE JUGEMENT

§ Ier. L'idée ne précède pas le jugement, c'est le jugement qui précède l'idée.

Le jugement et le raisonnement ont été longtemps considérés comme des facultés spéciales de l'intelligence. On les faisait précéder d'une autre faculté qu'on appelait la conception, et dont l'emploi était de nous faire acquérir les notions ou idées une à une. Le jugement unissait deux idées; le raisonnement en renfermait trois. Telle était, pensait-on, la marche de la nature. Il n'en était rien cependant : nous ne débutons pas par acquérir les idées une à une, ayant plus tard à les unir : nous commençons par saisir plusieurs notions à la fois.

Nous nous occuperons plus tard du raisonnement :

voyons d'abord les oppositions qu'on établissait entre l'idée et le jugement.

Voici comment la *Logique* de Port-Royal s'exprime sur ce sujet : « Après avoir conçu les choses par nos idées, nous comparons ces idées ensemble, et trouvant que les unes conviennent entre elles et que les autres ne conviennent pas, nous les lions ou délions, ce qui s'appelle *affirmer* ou *nier*, ou généralement *juger*. Le *jugement* s'appelle aussi *proposition* (quand il est exprimé par le discours), et il est aisé de voir que la proposition doit avoir deux termes (le terme étant l'expression de l'idée) : l'un de qui l'on affirme ou de qui l'on nie, lequel on appelle sujet, et l'autre que l'on affirme ou que l'on nie, lequel s'appelle attribut ou *prædicatum*. Et il ne suffit pas de concevoir ces deux termes, mais il faut que l'esprit les lie ou les sépare, et cette action de notre esprit est marquée dans le discours par le mot *est*, ou seul, quand nous affirmons, ou avec une particule négative, quand nous nions. Ainsi quand je dis : *Dieu est juste*, *Dieu* est le sujet de cette proposition, et *juste* en est l'attribut, et le mot *est* marque l'action de mon esprit, qui affirme, c'est-à-dire qui lie ensemble les deux idées de *Dieu* et de *juste*, comme convenant l'une à l'autre.... Les propositions se divisent encore, selon la matière, en *vraies* et en *fausses*, et il est clair qu'il n'y en peut point avoir qui ne soient ni vraies ni fausses : puisque toute proposition marquant le jugement que nous faisons, elle est vraie quand ce jugement est conforme à la vérité, et fausse lorsqu'il n'y est pas conforme[1]. »

Il résulte de ce passage que nos idées primitives ne sont pas en rapport les unes avec les autres, qu'elles ne sont ni *liées*, ni *déliées*, ni *affirmatives*, ni *négatives*, ni

1. *La logique ou l'Art de penser*, IIe partie, chap. III, 5e édit., page 144.

vraies, ni *fausses*, et qu'elles ne contiennent rien qui puisse s'exprimer par le mot *être*. Ceci posé, on s'étonnera qu'en unissant de pareilles idées, nous produisions des affirmations ou des négations, des propositions vraies ou fausses, où le mot *être* soit légitimement employé. Il y aurait donc dans le tout, ce qui n'était pas dans les parties? Pour prendre l'exemple qu'on nous donne, si nous commençons par acquérir l'idée de Dieu, sans y joindre aucune existence qui puisse s'exprimer dans le discours par le mot *être*, ou l'idée de juste, sans celle d'un être auquel appartienne la justice, par quel lien pourrons-nous unir ces deux idées *Dieu* et *juste?* Par quel pouvoir magique le jugement introduira-t-il le mot *être* entre ces deux idées, dont aucune, prise à part, ne peut justifier ce mot?

« L'action d'affirmer ou de nier est, dit-on, marquée dans le discours par le mot *est;* ainsi, c'est le jugement qui introduit le mot *être* dans le discours, c'est lui qui affirme l'existence extérieure de l'objet des idées, et le rapport des idées entre elles. » On suppose donc que nous commençons par acquérir l'idée des corps, sans celle de l'*existence des corps*, l'idée de nous-mêmes sans celle de notre *existence*, l'idée de l'infini sans celle de l'existence de l'infini. C'est tout le contraire qui arrive : nous avons connu d'un seul coup les corps comme existants, nous-mêmes comme existants, l'espace, le temps et la cause éternelle comme existants, et c'est par une opération ultérieure, celle de la réminiscence, qu'il nous a été possible de penser aux corps sans penser à leur existence, au *moi*, ou aux objets infinis sans penser à l'existence du moi, ou des objets infinis, et, par une abstraction bien plus difficile, de penser à l'*existence* sans y joindre l'idée d'aucun sujet existant. Le premier acte de l'intelligence nous fait donc saisir les choses comme existantes, et si l'on veut donner le nom

de *jugement* à ce qui affirme l'existence, il faut dire que nous *jugeons* dès le premier acte de la pensée, et que le jugement précède l'idée abstraite. C'est pour avoir cru que l'idée, vide de réalité extérieure, était le premier acte de l'esprit, que la philosophie a cherché si longtemps, comme on le dit, le passage de l'idée à l'être, qu'elle a fait un traité de l'*idée* sous le titre de *logique* ou de *psychologie*, et un traité de l'*être* sous le titre d'*ontologie*, sans pouvoir jamais résoudre, comme on le dit encore, le problème du passage de la psychologie à l'ontologie. Et en effet, si nous commençons par des idées vides et isolées, comme celles de la réminiscence, nous y demeurerons toujours, sans pouvoir leur donner légitimement un objet réel qu'elles n'ont pas d'abord ; le passage de la psychologie à l'ontologie est impossible; la psychologie n'est qu'un vain discours sur des apparitions et des fantômes, et le scepticisme est invincible. Mais les choses vont tout autrement qu'on ne se l'imagine : le premier acte de la pensée nous fait saisir les choses existantes, de sorte que la psychologie bien entendue contient l'ontologie, et qu'elle en est le seul fondement.

§ 2. Le jugement est un nom qui convient aux perceptions, aux conceptions idéales et aux croyances. Les conceptions de la mémoire ne sont pas des jugements.

Les premières perceptions nous font saisir non-seulement les choses existantes, mais plusieurs choses en rapport les unes avec les autres. Nous ne connaissons jamais un objet tangible ou une couleur sans une forme, ni une forme sans un objet tangible, ou sans une couleur, et ces choses ne nous sont pas données d'abord comme de pures pensées, des idées vides, ou des modifications de notre âme, mais comme des réalités dis-

tinctes de nous-mêmes. Nous ne percevons jamais ni l'âme sans une pensée, ou un sentiment ou une volition, ni une volition, un sentiment, une pensée sans l'âme voulant ou sentant ou pensant; quelquefois même nous percevons tout cela ensemble. Le premier *moi*, dont nous ayons la pensée, n'est pas un *moi* abstrait sans existence, mais un *moi* réel et substantiel; donc, nous percevons d'un seul coup plusieurs choses existantes et jointes ensemble, c'est-à-dire que nous acquérons plusieurs idées en rapport les unes avec les autres, ou, en d'autres termes, que nous connaissons un composé, qui sera décomposé plus tard en plusieurs idées par la réminiscence.

Les perceptions primitives sont des jugements, qu'on entende par ce dernier terme soit l'acte d'affirmer l'existence des objets, soit l'acte d'unir ensemble plusieurs éléments de la pensée. Les conceptions idéales sont des jugements dans la seconde acception seulement. En effet, la moins complexe des conceptions idéales nous fournit toujours plusieurs idées en relation les unes avec les autres. La conception du point n'est pas une idée simple, comme nous l'avons déjà fait remarquer; car c'est la négation de la longueur, de la largeur et de la profondeur; la conception de la ligne droite s'exprime par une définition; il en est de même de la courbe, de la surface, du plan, etc., et tout ce qui s'exprime par une définition est complexe.

Le nom de jugement convient encore aux actes de nos facultés de croyance. Le jugement, dit-on, peut être vrai ou faux : nous verrons que nos croyances seules peuvent être fausses, c'est-à-dire non conformes à la réalité extérieure. Je crois par exemple qu'une épée qui m'a bien défendu jusqu'à ce jour me défendra encore; mais ce n'est pas l'idée d'un secours abstrait et général que je joins dans ce jugement à l'idée de l'épée; l'idée

de l'épée et l'idée du secours qu'elle me prêtera sont indivisibles dans mon jugement d'induction; et c'est postérieurement que l'abstraction pourra me faire concevoir séparément l'idée de l'épée et celle de la défense future.

Il y a donc trois manières de juger : la perception, la conception idéale et la croyance. La perception saisit plusieurs objets à la fois, en rapport les uns avec les autres; elle les saisit comme existants, et elle est infaillible; la conception idéale nous fournit plusieurs idées pures liées entre elles, elle n'affirme rien en dehors de l'esprit, et dans sa limite elle est toujours vraie; la croyance affirme l'existence extérieure de son objet, mais elle peut être fausse. L'idée qui est un acte de la réminiscence, est abstraite; elle décompose les jugements primitifs; elle nous permet de penser à chaque membre isolément, sans penser à ses rapports avec les autres, et sans affirmer son existence extérieure. Je me représente mentalement un son, une couleur, une forme, sans avoir besoin de savoir si cet objet existe hors de mon intelligence; voilà comment l'idée n'est ni affirmative, ni négative, ni vraie, ni fausse; comment elle s'exprime en un seul terme et peut se passer du mot *est*. Mais l'idée abstraite du son me vient d'un son que j'ai entendu; l'idée abstraite de la couleur me vient d'une couleur que j'ai vue, etc.; par conséquent, l'idée suppose un jugement antérieur, et elle ne sert point à le former.

§ 3. Nos premiers jugements ne sont ni les plus simples ni les plus complexes.

Nous n'acquérons pas les idées une à une, ayant à les unir plus tard, mais nous les acquérons par groupes; et il faut ultérieurement soit les décomposer par la réminiscence, soit les composer davantage par les percep-

tions, les conceptions idéales ou les croyances; car si nous ne débutons pas par les idées les plus simples, nous ne commençons pas non plus par les plus composées.

Par exemple, le premier acte du toucher nous fait connaître une certaine étendue limitée. Plus tard, à l'aide de la réminiscence, on remarquera que cette étendue peut se diviser; on pourra penser à moins d'étendue qu'on n'en a perçu, et même en palper volontairement moins qu'on n'en a touché d'abord sans le vouloir. Mais, d'un autre côté, nous pourrons aussi composer notre première connaissance. Si l'enfant a touché d'abord un doigt de sa nourrice, il pourra remarquer plus tard que ce doigt tient à un bras et ce bras à un corps, auquel sont attachés d'autres membres. Le premier regard que nous portons vers le ciel nous découvre une certaine étendue de couleur; nous pouvons, dans notre réminiscence, nous en représenter moins que nous n'en avons perçu, et, à un second coup d'œil, en regarder moins que nous n'en avons vu d'abord, c'est-à-dire diminuer notre perception; puis en portant nos yeux de côté et d'autre, étendre notre connaissance en embrassant de proche en proche toute la voûte des cieux. Sous le rapport de la durée, on ne perçoit pas non plus l'unité simple : tout son entendu a duré un certain temps; par la réminiscence, on le décompose; par d'autres perceptions, on connaît une durée plus longue que celle qu'on a connue du premier coup.

Ce que nous venons de dire des objets continus, nous le dirons des objets complexes. On connaît toujours à la fois plusieurs éléments d'un composé. Par exemple, tous nos sens étant ouverts, si nous prenons un morceau de métal, nous connaissons à l'instant même qu'il a une forme, une résistance, un poids, une couleur. On pense ensuite à chacune de ces propriétés à part, ou même on n'en considère qu'une, en oubliant les autres. Mais

aussi on connaît plus tard que ce métal est sonore, ductile, sans affinité pour l'oxygène, etc., et on complique sa connaissance première.

La connaissance des classes commence aussi par un certain milieu. Un genre étant une qualité commune à plusieurs individus, se subdivise en autant d'espèces que les individus, avec leur qualité commune, offrent de qualités qui les distinguent les uns des autres. Il semblerait qu'on dût commencer par la connaissance de l'espèce la moins étendue : point du tout, l'enfant connaît l'*arbre* avant de connaître le *chêne* et le *tilleul*. Apercevant successivement le chêne, le tilleul, le peuplier, il ne voit d'abord que leurs ressemblances, et il les appelle d'un nom commun avant de remarquer leurs différences et de leur donner leur nom d'espèce. Il aura donc plus tard à distinguer; mais il aura aussi à composer, c'est-à-dire à faire entrer dans la classe qu'il connaît, dans celle de l'arbre, plus d'espèces qu'il n'en a perçu d'abord.

Ainsi, nos idées s'unissent et se désunissent, selon que leurs objets se composent et se décomposent; les objets se composent selon qu'ils s'ajoutent les uns aux autres, pour former un tout continu ou un tout complexe, ou une classe; et ils se décomposent selon que l'on distingue les parties d'un tout continu, ou les éléments d'un tout complexe, ou les espèces d'un genre.

Le jugement n'est donc pas pour nous une faculté qui diffère de la perception, de la conception idéale et de la croyance, c'est un nom qui peut convenir à toutes les trois dans l'une ou l'autre des acceptions qu'il comporte, c'est-à-dire, soit qu'on entende par jugement ce qui affirme l'existence des objets comme indépendants de la pensée, soit qu'on lui fasse signifier ce qui unit plusieurs idées les unes avec les autres.

Ainsi, des différentes classes de facultés intellectuelles que nous avons établies, il n'y en a qu'une, celle des

réminiscences, qui ne porte pas de jugements. C'est un mérite de Thomas Reid d'avoir fait reconnaître que toutes les autres opérations de l'intelligence impliquent un jugement[1]. En prenant le jugement dans le sens du discernement, on l'a regardé comme une faculté spéciale de l'esprit : nous montrerons plus loin que le discernement n'est qu'un degré des facultés de l'intelligence et non une faculté particulière.

En résumé, la philosophie a longtemps pensé que l'esprit de l'homme débutait par concevoir les idées isolées et vides de réalité, et qu'une seconde opération de l'intelligence unissait ces idées et donnait à leur objet la réalité, l'existence extérieure qui lui manquait. Ce qu'on a pris pour la première opération de l'esprit est la seconde : l'abstraction est la nature même de la réminiscence et la réminiscence est une faculté dont l'apparition n'est pas primitive. L'idée abstraite est la seule qui ne suppose qu'un terme, qui ne contienne ni affirmation, ni négation, ni fausseté, ni vérité; mais elle est un démembrement, une ombre, un écho du jugement primitif. Elle a laissé échapper la réalité extérieure, que le jugement primitif avait saisie. Si l'esprit ne rencontrait pas la réalité du premier coup, comment pourrait-il même s'en former une idée, une image? Toute idée simple vient d'une idée complexe, toute idée vide d'être, vient d'une idée qui contenait l'être, c'est-à-dire le jugement.

1. Voir *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, par Ad. Garnier; Paris, Hachette, 1840, p. 29-35 et 83-102.

CHAPITRE II

LA CERTITUDE

§ Ier. Les perceptions et les conceptions sont des certitudes, les croyances seules n'en sont pas.

Nous avons distingué la croyance d'avec la perception et d'avec la conception, qu'on réunit sous le titre de connaissance. L'objet de la perception, avons-nous dit, existerait alors même que l'esprit n'existerait pas ; celui de la conception n'existe pas indépendamment de l'intelligence; celui de la croyance peut exister hors de la pensée et aussi n'avoir d'existence qu'en elle.

La distinction entre la connaissance et la croyance est importante ; et la philosophie moderne n'y a pas fait assez d'attention, car on voit quelques auteurs de nos jours employer indifféremment les mots *croire* et *connaître*. La limite qui sépare la connaissance d'avec la croyance est celle qui distingue la certitude d'avec le doute et l'erreur. Il ne faut pas admettre que toutes les facultés intellectuelles soient susceptibles de douter et d'errer : parmi ces facultés les perceptions et les conceptions ne trompent jamais, elles engendrent la certitude, les croyances seules peuvent tromper. La solution du problème de la certitude est dans la distinction entre la perception qui saisit une réalité extérieure, la conception

qui affirme que son objet est renfermé dans la pensée, et la croyance dont l'objet peut être extérieur ou seulement intérieur. Nous avons montré que la perception des sens extérieurs ne nous trompe jamais, qu'il en est de même des perceptions de la conscience, de la mémoire et de l'intuition pure extérieure qui saisit les objets infinis. Ces perceptions peuvent être incomplètes, mais non pas trompeuses. Tromper, c'est mettre ce qui n'est pas à la place de ce qui est : comment la perception pourrait-elle le faire? où les sens prendraient-ils autre chose que la réalité? Comment la conscience forgerait-elle des fantômes pour les présenter à l'esprit? Les conceptions de la réminiscence et les conceptions idéales sont incomplètes, comme les perceptions, mais, pas plus que celles-ci, mensongères. Une réminiscence qui mettrait ce qui n'est pas à la place de ce qui est, ne serait plus une réminiscence, mais une supposition, une induction. La conception idéale n'ayant pas pour objet des réalités extérieures, ne peut être trouvée inexacte. Il n'y a que les croyances qui puissent être tantôt vraies, tantôt fausses, parce qu'elles s'adressent à un objet extérieur qui peut ne pas exister. La solidité que je suppose dans la planche jetée sur le précipice peut ne pas se trouver dans cette planche; le sentiment que je lis sur la figure d'un de mes semblables n'existe peut-être pas en ce moment dans son cœur; la supériorité intellectuelle que je suis disposé à reconnaître dans le consentement général, ne lui appartient peut-être pas; l'induction, l'interprétation et la foi naturelle peuvent donc nous tromper.

La perception et la conception peuvent ignorer et non se tromper; l'ignorance est opposée à la connaissance; l'erreur est une croyance fausse qui s'oppose à la croyance vraie. En parcourant les différentes théories sur la certitude et l'erreur, nous aurons l'occasion de faire voir que la connaissance ou la certitude se pose et

ne se démontre pas, et que le philosophe a rempli sa tâche au sujet de la certitude, quand il a énuméré les facultés qui connaissent, en regard des facultés qui ne font que croire.

Les facultés qui peuvent nous tromper sont les seules qui engendrent le doute. En traitant de l'induction nous avons montré comment le doute naît des deux croyances inductives qui marchent en sens contraire, et comment il n'y a point de doute quand il n'y a qu'une croyance. Nous en pouvons dire autant de l'interprétation : quand tous les signes du visage d'un de nos semblables ont la même expression, nous ne doutons point de l'existence du sentiment qu'ils expriment, nous demeurons dans le doute ; mais si le visage est partagé entre des expressions différentes, les conceptions et les perceptions n'engendrent pas de doute parce qu'elles n'admettent pas l'erreur.

§ 2. Toutes les erreurs viennent des croyances.

Pour montrer que toutes les erreurs viennent des croyances, nous allons passer en revue les sophismes et les paralogismes dont la liste a été dressée par les auteurs de la *Logique* de Port-Royal, et nous ferons voir qu'ils sortent tous des sources que nous indiquons. On sait que la différence entre le paralogisme et le sophisme, c'est que le premier est une erreur commise à notre insu, et le second une erreur simulée pour embarrasser nos adversaires ; mais l'un et l'autre viennent des mêmes facultés intellectuelles.

La pétition de principe, dit Port-Royal, consiste à *supposer* pour vrai ce qui est en question. Aristote *suppose* que la nature des choses pesantes est de se diriger vers le centre du monde, et il croit prouver que la terre

occupe ce centre, parce que les choses pesantes tendent vers la terre. Mais pourquoi pose-t-il ce principe que les choses pesantes se dirigent vers le centre du monde? Précisément, parce qu'il les a vues se diriger vers la terre. Il est facile de voir que la supposition faite par Aristote ne vient point de la *perception*, mais d'une fausse *induction* prise de l'importance qu'il prête à la terre dans le système de l'univers.

Nous avons fait voir que la seule cause qui tombe sous notre perception est celle que nous sommes, celle que nous montre la conscience. Pour les autres causes, nous n'en parlons que par analogie, c'est-à-dire que par *induction;* l'erreur est donc possible en cette circonstance, et les paralogismes que l'on commet en ce qui touche les causes sont au nombre de trois [1]. L'un consiste à prendre pour cause ce qui n'est pas cause, comme font les astrologues qui rapportent certains événements aux influences des astres; l'autre suppose que ce qui précède est la cause de ce qui suit, comme lorsqu'on s'est imaginé que l'étoile de Sirius ou de la canicule était la cause de la chaleur qu'on a appelée caniculaire; le troisième a lieu lorsqu'on prend pour cause ce qui n'est qu'un accident : « c'est une faiblesse et une injustice que l'on condamne souvent et que l'on évite peu, de juger des conseils par les événements, et de rendre coupables ceux qui ont pris une résolution, prudente selon les circonstances qu'ils pouvaient voir, de toutes les mauvaises suites qui en sont arrivées ou par un simple hasard, ou par la malice de ceux qui l'ont traversée, ou par quelques autres rencontres qu'il n'était pas possible de prévoir. Non-seulement les hommes aiment autant être heureux que sages, mais ils ne font pas de différence

1. Ce sont les paralogismes qu'on appelle *non causa pro causa; post hoc, ergo propter hoc ; fallacia accidentis.*

entre heureux et sages, ni entre malheureux et coupables : cette distinction leur paraît trop subtile [1]. »

L'induction s'appuie sur l'expérience : plus celle-ci est multipliée, plus la première est sûre; mais, ainsi que nous l'avons montré en traitant de l'induction, elle est la mère des hypothèses, et comme disait Bacon, *des conclusions anticipées*. C'est à l'abus de l'induction, c'est-à-dire à l'induction appuyée sur un trop petit nombre d'expériences ou sur des expériences trop légères qu'il faut rapporter le paralogisme qu'on appelle dans l'école le dénombrement imparfait [2], et le passage d'un genre à un autre [3]. « Les fausses inductions par lesquelles on tire des propositions générales de quelques expériences particulières sont une des plus communes sources des faux raisonnements des hommes. Il ne leur faut que trois ou quatre exemples, pour en former une maxime ou un lieu commun et pour s'en servir ensuite de principe pour décider toutes choses. Il y a beaucoup de maladies cachées aux plus habiles médecins, et souvent les remèdes ne réussissent pas : des esprits excessifs en concluent que la médecine est absolument inutile et que c'est un métier de charlatan. Il y a des femmes légères et déréglées : cela suffit à des jaloux pour concevoir des soupçons injustes contre les plus honnêtes et à des écrivains licencieux pour les condamner toutes généralement. Il y a des choses obscures et cachées, et l'on se trompe quelquefois grossièrement : toutes choses sont obscures et incertaines, disent les anciens et les nouveaux Pyrrhoniens [4]. » Juger du libre arbitre par une balance qui cède au plus fort des deux poids; emprunter, en parlant de l'âme, le langage qui conviendrait en par-

1. *L'art de penser*, IIIe partie, chap. XIX, 5e édit., p. 370.
2. *Enumeratio imperfecta.*
3. *Argumentum a genere ad genus.*
4. *La Logique ou l'Art de penser*, édit. citée, p. 369.

lant d'un vaisseau, c'est commettre le paralogisme qui passe d'un genre à un autre. « Souvent, dit encore Port-Royal, on se persuade par certaines qualités qui n'ont aucune liaison avec la vérité des choses dont il s'agit.... La piété, la sagesse et la modération, sont sans doute les qualités les plus estimables qui soient au monde, et elles doivent donner beaucoup d'autorité aux personnes qui les possèdent, dans des choses qui dépendent de la piété, de la sincérité et même d'une lumière de Dieu, qu'il est plus probable que Dieu communique davantage à ceux qui le servent plus purement. Mais il y a une infinité de choses qui ne dépendent que d'une lumière humaine, et dans ces choses ceux qui ont l'avantage de l'esprit et de l'étude méritent plus de créance que les autres. Cependant plusieurs estiment qu'il est plus sûr de suivre dans ces choses mêmes le sentiment des plus gens de bien.... Les hommes n'aiment point à faire de distinction : le discernement les embarrasse; ils veulent tout ou rien : s'ils ont créance à une personne pour quelque chose, ils la croient en tout; s'ils n'en ont pas pour une autre, ils ne la croient en rien; ils aiment les voies courtes, décisives et abrégées.... Mais il y a une illusion beaucoup plus absurde en soi et néanmoins très-ordinaire, qui est de croire qu'un homme dit vrai parce qu'il est de condition, qu'il est riche ou élevé en dignité. Ce n'est pas que personne fasse expressément ces sortes de raisonnement : il a cent mille livres de rente, donc il a raison; il est de grande naissance, donc on doit croire ce qu'il avance comme véritable; c'est un homme qui n'a point de bien, il a donc tort; néanmoins, il se passe quelque chose de semblable dans l'esprit de la plupart du monde et qui emporte leur jugement, sans qu'ils y pensent.... L'Écriture nous a voulu instruire de cette humeur des hommes, en la présentant parfaitement dans le livre de l'*Ecclésiastique :* Si le riche parle,

dit-elle, tout le monde se tait et on élève ses paroles jusqu'aux nues; si le pauvre parle, on demande qui est celui-là?... On leur donne une âme aussi élevée que leur rang... Mais cette illusion est encore bien plus forte dans les grands mêmes qui n'ont pas eu soin de corriger l'impression que leur fortune fait naturellement dans leur esprit. Il y en a peu qui ne fassent une raison de leur condition et de leur richesse, et qui ne prétendent que leurs sentiments doivent prévaloir. Ils ne peuvent souffrir que ces gens qu'ils regardent avec mépris prétendent avoir autant de jugement et de raison qu'eux, et c'est ce qui les rend si impatients à la moindre contradiction qu'on leur fait. Tout cela vient encore de la même source, c'est-à-dire des fausses idées qu'ils ont de leur grandeur, de leur noblesse, de leurs richesses. Au lieu de les considérer comme des choses entièrement étrangères à leur être, qui n'empêchent pas qu'ils ne soient parfaitement égaux à tout le reste des hommes selon l'âme et selon le corps, et qui n'empêchent pas qu'ils n'aient le jugement aussi faible et aussi capable de se tromper que celui de tous les autres, ils incorporent en quelque manière dans leur essence toutes ces qualités de grand, de riche, de maître, de seigneur, de prince; ils en grossissent leur idée et ne se représentent jamais à eux-mêmes sans tous leurs titres, tout leur attirail et tout leur train; ils s'accoutument à se regarder dès leur enfance comme une espèce séparée des autres hommes; leur imagination ne les mêle jamais dans la foule du genre humain; ils sont toujours comtes et ducs à leurs yeux, et jamais simplement hommes. Ainsi ils se taillent une âme et un jugement selon la mesure de leur fortune, et ne se croient pas moins au-dessus des autres par leur esprit, qu'ils le sont par leur condition et par leur fortune. La sottise de l'esprit humain est telle qu'il n'y a rien qui ne lui serve à agrandir l'idée qu'il a de lui-

même : une belle maison, un habit magnifique, une grande barbe, font qu'il s'en croit plus habile, et si l'on n'y prend garde, il s'estime davantage à cheval ou en carrosse qu'à pied [1]. » Le paralogisme est encore ici le passage d'un genre à un autre, mais rendu plus glissant par la bonne opinion que chacun a de lui-même. Les passions agissent fortement sur l'intelligence; elles émoussent ou aiguisent les perceptions et les conceptions, et elles entraînent la croyance. On suppose dans la personne qu'on aime plus de mérite qu'elle n'en possède [2].

Les paralogismes qui précèdent peuvent s'appeler les erreurs de l'induction, ceux qui suivent sont les erreurs de l'interprétation. Tel est d'abord le paralogisme qu'on appelle l'ignorance du sujet [3], c'est-à-dire l'ignorance de ce qu'on doit prouver contre son adversaire. « On lui *attribue* ce qui est éloigné de son sentiment, pour le combattre avec plus d'avantage, ou on lui *impute* les conséquences qu'on *s'imagine* pouvoir tirer de sa doctrine, quoiqu'il les désavoue et qu'il les nie [4]. » Les logiciens de Port-Royal pensent qu'Aristote s'est rendu coupable de cette faute envers Parménide et Mélissus pour leur avoir *supposé* des opinions qu'ils n'avaient pas. Ces mots *attribuer*, *imputer*, *s'imaginer*, *supposer*, montrent qu'on a mal interprété les termes de l'adversaire, ou qu'on a tiré de fausses inductions de sa doctrine. C'est donc une erreur d'interprétation ou d'induction, et ce n'est pas seulement une ignorance, malgré le nom que porte ce paralogisme. Si l'on se bornait en effet à ignorer la question qui se débat, on garderait le silence;

1. *La Logique*, éd. citée, p. 374-7.
2. Voy. plus loin, même paragraphe, les erreurs causées par les passions.
3. *Ignoratio elenchi.*
4. *L'Art de penser*, etc., p. 316.

mais on en substitue une fausse à la place de la véritable; et cette substitution constitue l'erreur.

On peut ranger parmi les erreurs d'interprétation les surprises qui naissent de la *manière*, suivant l'expression de Port-Royal : « On est porté naturellement, disent les auteurs de la *Logique*, à croire qu'un homme a raison lorsqu'il parle avec grâce, avec facilité, avec gravité, avec modération et avec douceur, et à croire au contraire qu'un homme a tort, lorsqu'il parle désagréablement ou qu'il fait paraître de l'emportement, de l'aigreur, de la présomption dans ses actions et dans ses paroles. Cependant si l'on ne juge du fond des choses que par ces manières extérieures et sensibles, il est impossible qu'on n'y soit souvent trompé; car il y a des personnes qui débitent gravement et modestement des sottises, et d'autres, au contraire, qui, étant d'un naturel prompt ou étant même possédées de quelque passion qui paraît dans leur visage et dans leurs paroles, ne laissent pas d'avoir la vérité de leur côté.... Il faut donc considérer chaque chose séparément, c'est-à-dire qu'il faut juger de la manière par la manière et du fond par le fond [1]. »

Les signes de nos pensées et de nos sentiments sont souvent équivoques : « On manque, dit Port-Royal, de rendre quelque civilité à ceux à qui on en doit : c'est, dit-on, un orgueilleux et un insolent; mais ce n'est peut-être qu'une inadvertance ou un oubli. Toutes ces choses extérieures ne sont que des signes équivoques, c'est-à-dire qui peuvent signifier plusieurs choses, et c'est juger témérairement que de déterminer ce signe à une chose, sans en avoir de raison particulière. Le silence est quelquefois signe de modestie et de jugement et quelquefois de bêtise; la lenteur marque quelque-

1. *La Logique*, éd. citée, p. 379.

fois la prudence, et quelquefois la pesanteur de l'esprit [1]. »

Comme il y a des signes équivoques, il y a des mots qui de leur nature sont ambigus, soit qu'ils aient été formés par figure, soit qu'ils viennent de ces imperfections qui, dans toutes les langues, créent par exemple des homonymes. Une source abondante de sophismes ou de paralogismes est l'abus que l'on fait de l'ambiguïté des mots, ce qu'on appelle dans la logique le sophisme de la *figure de diction* [2]. Cet abus peut se faire en diverses manières. « Ce serait mal raisonner que de dire : l'homme pense; or l'homme est composé de corps et d'âme : donc le corps et l'âme pensent [3]. » En effet, lorsqu'on dit : l'homme pense, on veut dire l'âme de l'homme pense; le mot *homme* n'a donc pas le même sens dans la première proposition, où il signifie l'âme, que dans la seconde où il signifie l'homme tout entier. Une des dictions les plus communes est celle qui prend un mot dans un sens divisé ou dans un sens composé. « Jésus-Christ dit dans l'Évangile, en parlant de ses miracles : Les aveugles voient, les boiteux marchent droit, les sourds entendent. Cela ne peut être vrai qu'en prenant ces choses séparément et non conjointement, c'est-à-dire dans le sens divisé et non dans le sens composé; car les aveugles ne voyaient pas, demeurant aveugles, et les sourds n'entendaient pas, demeurant sourds.... Il y a, au contraire, des propositions qui ne sont véritables qu'en un sens opposé à celui-là; comme quand saint Paul dit que les médisants, les fornicateurs, les avares n'entreront point dans le royaume des cieux; car cela ne veut pas dire que nuls de ceux qui auront ces vices ne seront sauvés,

1. *La Logique*, éd. citée, p. 368.
2. *Sophisma figuræ dictionis.*
3. *La Logique*, éd. citée, p. 338.

mais seulement que ceux qui y demeureront attachés n'auront point de part au royaume du ciel. Il est aisé de voir qu'on ne peut passer sans sophisme de l'un de ces sens à l'autre, et que ceux-là, par exemple, raisonneraient mal, qui se promettraient le ciel en demeurant dans leurs crimes parce que Jésus-Christ est venu pour sauver les pécheurs et qu'il dit dans l'Évangile que les femmes de mauvaise vie précéderont les pharisiens dans le royaume de Dieu [1]. »

Un sophisme du même genre est de passer de ce qui est dit, sous quelque rapport, à ce qui est dit simplement [2]. Tels sont ces sophismes que nous osons à peine citer : nous possédons ce que nous n'avons pas perdu, nous n'avons pas perdu le trône, donc nous possédons le trône, etc. Les mots *nous n'avons pas perdu* emportaient dans la première proposition, l'idée d'une chose que l'on possédait ; dans la seconde, au contraire, ils s'appliquent à une chose qu'on n'a jamais possédée ; ils sont donc pris deux fois dans un sens différent, et l'on abuse ici de l'équivoque des termes. C'est encore un sophisme de langage que de raisonner d'après l'étymologie des mots. Il y a peu de termes dont l'acception n'ait pas changé ou dont l'étymologie puisse faire saisir toute la compréhension. Nous savons qu'on entend par une religion le sentiment et le culte qui relient la créature au créateur, et par la révélation l'enseignement donné de la bouche même d'un Dieu. Une secte de nos jours annonçait une nouvelle doctrine sociale qui, suivant elle, aurait mieux *lié* les hommes les uns aux autres que la morale établie, et se fiant sur la pure étymologie des mots, elle disait

1. L'un de ces sophismes s'appelle *fallacia compositionis* et l'autre *fallacia divisionis*. *La Logique ou l'Art de penser*, édit. citée, p. 325.

2. C'est ce qu'on appelle dans l'école *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter*. *Ibid.*, p. 336.

qu'elle enseignait une *religion* et donnait à l'auteur de cet enseignement le nom de *révélateur*.

Quant aux erreurs dans lesquelles nous jette la croyance que nous avons nommée la foi naturelle, ce sont celles que Port-Royal, comme nous l'avons vu à propos de l'ascendant de l'âge, appelle les sophismes de l'autorité.

Les erreurs que nous venons de relever sont commises, suivant Port-Royal, dans les matières de science. Il en ajoute d'autres que l'on commet, suivant lui, dans la vie civile et dans les discours ordinaires. Dans les sciences, il suffit de l'amour des généralités pour nous faire porter de faux jugements. Dans les matières de la vie civile, les causes qui égarent la croyance sont plus nombreuses. Port-Royal les ramène à deux principales, l'une intérieure, qui est le déréglement de la volonté, et il entend par là celui des passions, l'autre extérieure, qui se trouve dans les objets dont on juge et qui trompent notre esprit par une fausse apparence. Cette fausse apparence est l'analogie, et Port-Royal reproduit ici des paralogismes qu'il a déjà signalés dans les matières de science ; nous ne reviendrons pas sur ce sujet. Quant aux erreurs causées par le déréglement de la volonté, suivant l'expression de Port-Royal, il les appelle les sophismes d'amour-propre, d'intérêt et de passion. Il nous sera facile de montrer que ce sont toujours des croyances erronées, et que par conséquent l'erreur ne réside jamais dans la perception, ni dans la conception, c'est-à-dire dans la connaissance.

L'orgueil fait que l'on s'attribue tous les mérites, sans avoir besoin de les vérifier par l'expérience, et que nous avons une haute opinion de tout ce qui nous touche de près ou de loin. « Cependant, disent les auteurs de la *Logique*, qu'y a-t-il de moins raisonnable que de prendre notre intérêt pour motif de croire une chose?... Je suis d'un tel pays, donc je dois croire qu'un tel saint y a prê-

ché l'Evangile; je suis d'un tel ordre, donc je dois croire qu'un tel privilége est véritable : ce ne sont pas là des raisons. De quelque ordre et de quelque pays que vous soyez, vous ne devez croire que ce qui est vrai et que ce que vous seriez disposé à croire, si vous étiez d'un autre pays, d'un autre ordre, d'une autre profession.... Il y en a qui n'ont point d'autre fondement de rejeter certaines opinions que ce plaisant raisonnement : si cela était, je ne serais pas un habile homme; or je suis un habile homme : donc cela n'est pas.... Quoi! disaient-ils, si le sang avait une révolution circulaire dans le corps.... si la nature n'avait point d'horreur du vide, si l'air était pesant et avait un mouvement en bas, j'aurais ignoré des choses importantes dans l'anatomie et dans la physique? Il faut donc que cela ne soit pas. Mais, pour les guérir de cette fantaisie, il ne faut que bien leur représenter que c'est un très-petit inconvénient qu'un homme se trompe et qu'ils ne laisseront pas d'être habiles en d'autres choses.... La vue de défendre son sentiment fait que l'on ne regarde plus dans les raisons dont on se sert si elles sont vraies ou fausses, mais si elles peuvent servir à persuader ce que l'on soutient; l'on emploie toutes sortes d'arguments bons et mauvais, afin qu'il y en ait pour tout le monde, et l'on passe quelquefois jusques à dire des choses qu'on sait bien être absolument fausses, pourvu qu'elles servent à la fin qu'on se propose. En voici quelques exemples : une personne intelligente ne soupçonnera jamais Montaigne d'avoir cru toutes les rêveries de l'astrologie judiciaire; cependant quand il en a besoin pour rabaisser sottement les hommes, il les emploie comme de bonnes raisons [1]. »

Tous les exemples précédents contiennent de fausses inductions qui sont dues à l'amour de nous-mêmes; en

1. *La Logique ou l'Art de penser*, 5e édit., p. 343, 344, 346, 358.

voici d'autres dans lesquelles nous jette l'amour d'autrui. « Leurs affections et leurs désirs ne sont pas plus justes ni plus modérés que leur haine. S'ils aiment quelqu'un, il est exempt de toutes sortes de défauts.... Encore qu'ils ne fassent pas dans leur esprit ce raisonnement formel : je l'aime, donc c'est le plus habile homme du monde; je le hais, donc c'est un homme de néant, ils le font en quelque sorte dans leur cœur, et c'est pourquoi on peut appeler ces sortes d'égarements des sophismes et des illusions du cœur, qui consistent à transporter nos passions dans les objets de nos passions et à juger qu'ils sont ce que nous désirons qu'ils soient[1].... »

L'amour du beau lui-même nous fait commettre des erreurs. « Dans un tableau, la beauté du coloris fait que l'on excuse les fautes du dessin, et la beauté du dessin nous ferme les yeux sur la pâleur du coloris, ou nous fait chercher des raisons pour en affaiblir l'importance dans l'art de la peinture.... Il est étrange combien un faux raisonnement se coule doucement dans la suite d'une période qui remplit bien l'oreille, ou d'une figure qui nous surprend et qui nous amuse à la regarder. Non-seulement ces ornements nous dérobent la vue des faussetés qui se mêlent dans le discours, mais ils y engagent insensiblement, parce que souvent ces faussetés sont nécessaires pour l'harmonie de la période ou la justesse de la figure. Ainsi, quand on voit un orateur commencer une longue gradation ou une antithèse à plusieurs membres, on a sujet d'être sur ses gardes, parce qu'il arrive rarement qu'il s'en tire sans donner quelque contorsion à la vérité pour l'ajuster à la figure. Il en dispose ordinairement, comme l'on ferait des pierres d'un bâtiment ou du métal d'une statue; il la taille, il l'étend, il l'accourcit, il la déguise selon qu'il lui est nécessaire pour

1. *La Logique*. édit. citée, p. 344 et 345.

la placer dans ce vain ouvrage de paroles qu'il veut former.... Il y a même des poëtes qui s'imaginent qu'il est de l'essence de la poésie d'introduire des divinités païennes; et un poëte allemand, aussi bon versificateur qu'écrivain peu judicieux, ayant été repris avec raison par François Pic de la Mirandole, d'avoir fait entrer dans un poëme, où il décrit des guerres de chrétiens contre chrétiens, toutes les divinités du paganisme, et d'avoir mêlé Apollon, Diane, Mercure avec le pape, les électeurs et l'empereur, soutient nettement que sans cela il n'aurait pas été poëte, en se servant pour le prouver de cette étrange raison que les vers d'Hésiode, d'Homère et de Virgile sont remplis des noms et des fables de ces dieux, d'où il conclut qu'il lui est permis de faire de même[1]. » Nous devons faire en sorte que la beauté d'une partie ne nous ferme pas les yeux sur la laideur des autres, et juger de ces dernières comme si elles n'étaient pas encadrées dans celles qui excitent notre admiration.

§ 3. De la connaissance, de la croyance et de l'erreur suivant Platon.

Nous avons vu que Platon distingue entre connaître et croire, mais qu'il n'est pas exact dans l'application de la connaissance et de la croyance aux objets qui leur sont propres. Il réserve la connaissance pour les genres ou les choses générales et universelles, et il n'accorde aux choses individuelles que la croyance. « Ceux qui sont curieux de spectacles, dit-il, aiment à voir les belles couleurs, à entendre les belles voix, mais l'intelligence du philosophe aime à contempler la nature du beau en lui-même. Les premiers prennent l'apparence pour la réalité, ils rêvent. Le philosophe a donc une connaissance,

1. *La Logique*, éd. citée, p. 331, 365, 366.

γνώμην ; les autres n'ont qu'une croyance, δόξαν. Celui qui connaît, connaît la réalité, car ce qui n'est pas ne peut être connu; la connaissance s'applique donc à ce qui existe; l'ignorance à ce qui n'existe pas. Ce qui tient le milieu entre ce qui est et ce qui n'est pas devient l'objet d'une faculté moyenne entre la science et l'ignorance : cette faculté est la croyance.... Il nous reste maintenant à trouver pour objet de la croyance quelque chose qui participe de l'être et du non-être, et qui ne soit ni l'un ni l'autre exclusivement.... N'y a-t-il pas des choses belles qui souvent paraissent laides, des choses justes qui paraissent injustes? j'en dis autant des objets grands, petits, lourds, légers; des choses qui sont le double des unes et la moitié des autres. Tout cela tient le milieu entre la réalité et le néant et est l'objet de la faculté du milieu, c'est-à-dire de la croyance. La réalité seule, c'est-à-dire le beau en lui-même, le saint en lui-même est l'objet de la science[1]. »

Nous ne pouvons approuver ce partage entre la connaissance, l'ignorance et la croyance. D'abord il n'est pas exact de dire que l'ignorance s'applique à ce qui n'est pas. Ce qui n'est pas n'est ni connu, ni ignoré : on ne peut ignorer que ce qui existe. Quant aux objets individuels et relatifs, ils sont connus comme tels, aussi bien que les objets absolus sont connus comme absolus. Je sais que six objets sont le double de trois et la moitié de douze, aussi certainement que tout ce que je puis savoir. Je sais qu'un poids qui est lourd pour l'homme faible est léger pour l'homme fort; que ce qui est beau d'un certain côté et pour un certain peuple, est laid d'un autre côté et pour un autre peuple. Ce qui est relatif est l'objet d'une connaissance tout aussi positive que ce qui est

1. *République*, édit. H. E., t. II, p. 476 et suivantes ; édition Tauch, t. V. p. 200 et suiv.

absolu. Il n'y a donc point de choses qui tiennent le milieu entre l'être et le non-être; cela est incompréhensible. L'objet de la croyance existe hors de l'esprit, ou n'existe que dans l'esprit; s'il est hors de l'esprit, il existe tout à fait; s'il n'est que dans l'esprit, on ne peut pas dire que, hors de l'intelligence, il ait une demi-existence tenant le milieu entre l'être et le non-être.

Si la doctrine de Platon ne représente pas bien la nature de la croyance, elle laisse aussi beaucoup à désirer sur la nature de l'erreur. Platon consacre une longue étude à la question de l'erreur; il y montre toutes les grâces et toute la délicatesse de son esprit, mais il arrive à une conclusion en partie inadmissible. « Comment, dit-il, peut-on se former une opinion fausse? est-ce sur les choses que l'on sait ou sur les choses que l'on ignore? Si on connaît Socrate et Théétète, on ne pourra les confondre l'un avec l'autre; on le pourra encore moins, si on ne les connaît ni l'un ni l'autre. Peut-on confondre une chose que l'on sait avec une chose que l'on ignore? pas davantage, car on n'a aucune idée de cette dernière; on ne peut donc pas la mêler avec l'autre. L'erreur ne porte donc pas sur ce qu'on sait, ni sur ce qu'on ignore; elle doit porter, à ce qu'il semble, sur ce qui est ou n'est pas. Mais comment croire ce qui n'est pas? si l'on ne peut sentir ce qui n'existe pas, comment peut-on le croire? l'erreur ne consisterait-elle pas à prendre une réalité pour une autre réalité, le laid pour le beau, le juste pour l'injuste? Mais nous est-il jamais arrivé, même en songe, de nous dire que le pair est l'impair, que le cheval est le bœuf, que deux sont un? le faux jugement ne peut donc pas être une méprise sur des réalités. Peut-être faut-il supposer qu'il y a dans notre esprit comme des tablettes de cire sur lesquelles nous gravons le résultat de nos sensations et de nos pensées, et que nous appliquons quelquefois à la sensation d'une chose la pensée d'une

autre chose. Par exemple si j'aperçois de loin Théétète, je puis lui appliquer la pensée que j'ai sur Théodore, comme quand on met la chaussure de l'un des deux pieds à l'autre, ou comme le minoir place à droite les objets qui sont à gauche. Ainsi, l'erreur ne serait ni dans la sensation ni dans les pensées, mais dans l'application de la pensée à la sensation. Cependant je puis confondre dans ma pensée onze avec douze, lorsque je cherche à additionner sept et cinq. L'erreur est donc possible dans la pensée elle-même et non pas seulement dans l'application de la pensée à la sensation. Il faut donc encore changer notre explication. Nous possédons la science, sans l'avoir sous la main, comme celui qui a acheté un manteau et qui ne le porte pas, ou celui qui a pris des oiseaux sauvages et qui les a renfermés dans une volière. Supposons que notre âme soit une volière dans laquelle voltigent des oiseaux de toute sorte, les uns en troupe, les autres solitaires. Par ces oiseaux il faut entendre les connaissances. Dans notre enfance la volière est vide, et à mesure que nous avons saisi une connaissance nous la lâchons dans la volière. Lorsque nous voulons ressaisir une de ces connaissances, il nous arrive souvent de mettre la main sur l'une, au lieu de la mettre sur l'autre. Ainsi, lorsque nous cherchons le total de sept sur cinq, nous pouvons rencontrer onze au lieu de douze, comme dans une volière on peut saisir un pigeon au lieu d'une tourterelle. Mais dans ce cas, ce serait une connaissance qui nous ferait ignorer. S'il en est ainsi, une ignorance pourra bien nous faire connaître, ce qui est une hypothèse absurde. Peut-être faut-il supposer qu'il y a dans la volière des ignorances avec des connaissances, et dire que tel qui croira avoir mis la main sur une connaissance n'aura saisi qu'une ignorance ? mais celui-là connaîtra-t-il les ignorances et les connaissances comme telles ? s'il les connaît comme telles, comment pourra-t-il

les confondre? s'il ne les connaît pas, comment saura-t-il qu'il les possède? Pour se mettre à leur recherche, encore faut-il qu'on en ait l'idée. Devrons-nous supposer dans une autre volière la connaissance qu'on aura des connaissances et des ignorances, et tourner ainsi sur nous-mêmes mille et mille fois[1]? »

Platon ne donne pas ici de solution à la question qu'il a posée, mais il en présente une dans le *Sophiste*. La difficulté qui arrête le philosophe, c'est de comprendre comment l'esprit peut penser ce qui n'est pas. Lui qui dans les qualités générales et abstraites voyait des réalités extérieures, distinctes des individus, et qui expliquait par là l'existence des idées générales, il ne pouvait pas admettre que l'esprit pensât, sans s'appliquer à quelque chose d'extérieur. En conséquence, pour expliquer comment l'esprit peut penser ce qui n'est pas, il entreprend dans le *Sophiste* de faire *une réalité* de *ce qui n'est pas*, ou du *non-être*. Mais il distingue le non-être du néant et il entend par le non-être un être qui n'est pas un autre être. « Lorsque nous parlons du non-être, dit-il, nous ne parlons pas du contraire de l'être, mais d'un être différent d'un autre. Ainsi, lorsque nous disons le non-grand, nous voulons dire le petit ou le moyen.... Il y a une partie du différent qui s'oppose au beau, c'est le non-beau. Le non-beau n'est-il pas un genre d'être en opposition avec un autre genre d'être ? c'est donc l'opposition d'un être à un être, et le beau ne paraît pas plus être que le non-beau. C'est ainsi que le non-grand et le grand existent autant l'un que l'autre ; il en est de même du non-juste et du juste. Ainsi le non-être existe ; il est un genre et il est mêlé dans tous les êtres. Il faut examiner s'il se mêle à la croyance et au discours ; s'il ne s'y mêle pas, il faudra que tout soit vrai, s'il s'y mêle,

1 *Théétète*, édit. H. E., t. Ier. p. 163 et suiv.

la croyance et le discours peuvent devenir faux ; car dire ou croire des choses qui ne sont pas, c'est là l'erreur et le mensonge dans la pensée et dans le discours [1]. »

Ainsi Platon, après avoir dit dans le *Théétète* que l'esprit ne peut penser ou croire à ce qui n'est pas, accorde dans le *Sophiste* que l'erreur consiste justement à croire *ce qui n'est pas*, et il se consume en efforts superflus, pour prouver que ce qui n'est pas existe, et que le *non-être* est une espèce *d'être*. Mais si de deux êtres différents on dit que l'un n'est pas l'autre, on ne veut pas dire par là que le premier n'existe pas. C'est un sophisme que de prétendre que le *différent* appartient au *non-être*. Pour reprendre un exemple de Platon, lorsque apercevant de loin Théétète, je crois que c'est Théodore, j'ai aperçu une forme, une attitude qui appartient aussi bien à l'un qu'à l'autre. J'ai pensé à Théodore, quoiqu'il ne fût pas présent, et qu'il eût peut-être cessé d'exister, et non-seulement je me le suis rappelé, mais j'ai cru qu'il allait paraître à mes yeux. On peut donc penser et croire à l'existence de ce qui n'est pas, sans qu'il faille pour cela ranger ce qui n'est pas ou ce qui n'est plus parmi les êtres. Pour Platon la *croyance* s'applique à ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, et l'*erreur* tombe sur le *non-être* à la condition que ce soit une *espèce d'être*, parce que pour lui tout ce que l'esprit pense doit avoir une existence extérieure. Quand on admet au contraire qu'il y a des pensées dont les objets n'ont d'existence que dans l'esprit, on n'éprouve pas d'embarras à s'expliquer l'erreur ; on reconnaît qu'elle est une croyance à un objet qui n'existe pas, et on n'est pas obligé de recourir à cette métaphysique fantastique qui essaye de donner l'être au non-être. Cependant Platon a bien vu que l'erreur ne peut se trouver dans la con-

1. *Le Sophiste*, édit. H. E., t. Ier, p. 257 et suiv.

naissance et qu'elle n'est qu'un cas de la croyance. Tant qu'il n'y a pas croyance, il peut y avoir ignorance, il n'y a pas erreur. Je veux peindre de souvenir le portrait d'une personne absente : si je ne mets sur la toile que les traits qui sont restés dans ma mémoire, je ferai un portrait incomplet, mais non un portrait mensonger. L'erreur ne commencera qu'au moment où je voudrai suppléer à l'absence de ma mémoire par des conjectures. Lorsque j'essaye de combiner des nombres dans ma mémoire, je me trompe seulement dans le cas où je crois que la représentation que je me donne est conforme à la réalité. Si je veux additionner cinq et sept et que je pense le nombre onze, ce nombre n'est une erreur que parce que je *crois* qu'il représente cinq et sept.

En résumé, Platon qui a distingué dans l'intelligence la connaissance et la croyance et qui en fait deux facultés différentes, n'a pas bien présenté les objets de l'une et de l'autre. Il applique la connaissance aux choses générales, et la croyance aux choses individuelles; mais les unes et les autres peuvent être des objets de connaissance et des objets de croyance. Elles sont des objets de connaissance, quand elles sont présentes et actuelles, et des objets de croyance, quand elles sont absentes ou futures. Platon se trompe encore quand il dit dans le *Théétète* que la croyance ne peut s'appliqner à ce qui n'est pas : elle s'y applique au contraire et elle est dans ce cas ce qu'on appelle l'erreur. Il faut distinguer ce qui est hors de l'esprit et ce qui n'est que dans l'esprit : la perception saisit ce qui est actuellement hors de l'intelligence, et elle est infaillible ; la réminiscence et la conception idéale ne représentent que ce qui est dans l'entendement; elles ne saisissent rien au dehors, et, dans leurs limites, elles sont également infaillibles ; les croyances seules, c'est-à-dire l'induction, l'interprétation et la foi naturelle s'appliquent à quelque chose hors de

l'esprit, sans le percevoir actuellement, et sont aussi les seules auxquelles leur objet puisse faire défaut.

§ 4. Des différentes sortes d'évidences et de certitudes dans le langage de la scolastique.

Les scolastiques ont distingué l'évidence d'avec la certitude, et ils ont fait dans l'une et dans l'autre plusieurs subdivisions. L'évidence est le caractère de l'objet relativement à l'esprit qui le connaît ou qui le croît. L'objet qui produit dans l'esprit la connaissance est dit avoir une évidence démonstrative ; l'objet qui ne produit que la croyance est dit avoir une évidence probable. Notre existence, notre corps, sont les objets d'évidence démonstrative; la stabilité des lois de la nature est un objet d'évidence probable. On distingue encore différentes sortes d'évidence suivant les facultés intellectuelles qui la saisissent : il y a l'évidence de conscience, l'évidence des sens extérieurs, et l'on met sous le nom d'évidence de raison ou d'évidence rationnelle les connaissances qui dépassent la portée des sens et de la conscience, comme la connaissance de la cause infinie et des vérités morales et mathématiques.

La connaissance est appelée certitude métaphysique, et la croyance prend le nom de certitude physique et de certitude morale. La certitude métaphysique comprend la connaissance des objets qui ne peuvent pas être autrement qu'on ne les connaît, ce sont les objets perçus par la conscience, les sens extérieurs et l'intuition de l'esprit. La certitude physique s'applique aux lois de la nature extérieure, et la certitude morale aux lois de la nature intellectuelle. Ainsi il est de certitude physique qu'un corps laissé libre dans l'espace tombera vers la terre ; il est de certitude morale qu'un homme qui n'est ni malheureux ni fou n'attentera pas à sa vie ; il est de certitude

métaphysique que j'existe, qu'il y a toujours eu une cause, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Comme on le voit, la certitude physique et la certitude morale répondent à ce que nous appelons la croyance ; elles permettent de concevoir le contraire de ce qu'elles font croire.

« Nous sommes, a-t-on dit, plus persuadés que nous mourrons, quoiqu'il n'y en ait pas de démonstration, que de toutes les démonstrations d'Euclide [1]. » Mais il est impossible d'admettre le contraire d'une proposition d'Euclide, tandis qu'il n'est pas impossible de concevoir notre immortalité terrestre. La certitude physique et la certitude morale sont susceptibles de degrés ; la certitude métaphysique n'admet pas de plus ou de moins ; elle est où elle n'est pas. A parler rigoureusement c'est la seule certitude ; les deux autres ne sont que des croyances.

Nous devons lever une équivoque qui vient de ce que la langue philosophique n'est pas due à un seul auteur. On serait disposé à croire que la certitude morale comprend la connaissance des vérités morales qui règlent notre conduite : on se tromperait. Le terme de *moral* s'emploie souvent en français par opposition au terme de *physique*, et il signifie alors ce qui n'est pas corporel : telle est l'acception des mots de certitude morale. Ces termes expriment la croyance à la stabilité des phénomènes spirituels. La certitude morale forme le pendant de la certitude physique qui s'attache aux phénomènes de la nature matérielle ; l'une et l'autre admettent toujours la conception que ces lois pourraient changer. Au contraire, les vérités de la morale sont connues comme immuables, ainsi que les vérités mathématiques. Il est impossible que je ne sois pas obligé d'être juste, comme il est impossible qu'on ne puisse pas inscrire un carré

1. Domat dans les *Pensées de Pascal*, édit. Faug., t. II, p. 414.

dans un cercle. Les vérités morales et les vérités mathématiques font donc partie de ce qu'on appelle la certitude métaphysique.

On a cependant quelquefois opposé l'immutabilité des vérités mathématiques à la prétendue variation des vérités morales, et l'on a regardé la certitude mathématique comme un modèle dont n'approchait aucune autre certitude. Mais la certitude mathématique n'est pas plus grande que celle de notre existence, que celle de l'existence des corps, que celle de l'existence d'une cause sans commencement, que celle même des vérités morales. Nous avons montré que ces vérités sont semblables pour tous les peuples, quand on les considère dans leur état idéal; que les dissentiments se font apercevoir uniquement lorsqu'il s'agit de l'application des vérités idéales aux intérêts de cette vie, et que les applications des sciences mathématiques ne sont pas plus certaines. Si l'on veut se tenir à l'exposition des théorèmes purs de la morale et de toutes leurs conséquences abstraites, on verra se former une science morale aussi belle, aussi bien enchaînée, et aussi certaine que la science géométrique. On peut trouver des exemples de cette science dans le premier livre des *Devoirs* de Cicéron, dans le traité du *Droit des gens* de Grotius, et les *Aphorismes de la jurisprudence universelle*, recueillis par Bacon.

Nous avons dit que ce que l'on appelle la certitude physique et la certitude morale ne contient pas la véritable certitude; nous en disons autant de la certitude historique. Il semble qu'il y ait de l'absurdité à prétendre que nous ne sommes pas aussi certains de l'existence d'Alexandre et de César que de la nôtre, et cependant, si nous examinons comment nous arrivons à cette idée qu'Alexandre et César ont existé, nous verrons que c'est en passant par le témoignage de nos semblables et que leur intelligence et leur véracité ne sont pas pour

nous des objets de perception, mais des objets de croyance. Nous nous connaissons nous-mêmes par conscience, et nous ne connaissons nos semblables que par conjecture, ainsi que l'a très-bien remarqué Malebranche [1] : cela ne veut pas dire que nous concevions quelque doute sur l'existence d'Alexandre et de César, mais que nous en avons seulement la croyance. La croyance, comme nous l'avons vu, n'est pas le doute; celui-ci est le combat de deux croyances contraires. La probabilité que César ait existé, est d'un nombre indéfini contre zéro, car il n'y a aucune induction contraire à l'existence de César. Pour la pratique de la vie nous ne faisons aucune différence entre notre connaissance et notre croyance; mais le philosophe n'en doit pas moins marquer la distinction théorique de l'une et de l'autre. Bossuet dit excellemment : « Il faut pourtant remarquer que quand mon esprit consent à une vérité sur le rapport de quelqu'un, je dis plutôt que je la crois que je ne dis que je l'entends. Si un excellent mathématicien m'assure que, dans un tel mois et à telle heure, il paraîtra sur notre hémisphère une éclipse de soleil, je le crois sur sa parole. Je dirai que je l'entends, lorsque, instruit des principes, j'aurai fait le même calcul que lui. C'est que le terme d'entendre n'est que pour les choses qu'on connaît en elles-mêmes et non pour celles qu'on reçoit sur la foi d'autrui [2]. » Nos connaissances historiques, comme nous les appelons, ne sont donc que la *connaissance* des témoignages, et, par suite, que la *croyance* aux événements qu'ils rapportent.

1. Voy. plus loin, liv. XI, chap. III, § 4.
2. *Logique*, liv. III, chap. XIX, éd. de Lens, p. 421.

§ 5. Du *criterium* de la certitude d'après Descartes, et de la part de la volonté dans l'erreur.

C'est en distinguant la perception d'avec la conception, et la connaissance d'avec la croyance, que l'on distingue la certitude du doute et de l'erreur. Tout philosophe qui ne résout pas bien les deux premières questions, se met dans l'impossibilité de résoudre la troisième. Dans les temps modernes, Descartes a voulu faire une revue de ses idées et distinguer celles qu'il fallait conserver de celles qui devaient être définitivement abandonnées. Le *criterium* par lequel il distingue les premières d'avec les secondes est l'évidence ou la clarté [1].

Le sens le plus favorable qu'on puisse donner à ce *criterium*, c'est que chacun porte en soi-même le moyen de découvrir la vérité et que toute autorité extérieure est obligée de se faire accepter de l'autorité intime qui réside en nous. Telle est la marque distinctive de la philosophie de Descartes, c'est par là qu'il a fondé une école, où se sont empressés d'accourir même les membres les plus illustres de l'Église, Malebranche, Bossuet et surtout Fénelon. Mais lorsqu'on applique le *criterium* de la clarté à la distinction des connaissances et des croyances et par conséquent de la certitude et de l'erreur, on trouve que ce *criterium* ne décide pas la question. Parmi les idées qui sont claires et distinctes, les unes sont des perceptions, les autres des conceptions, d'autres enfin des croyances. La clarté ne les distingue donc pas les unes des autres. Descartes a cru que toute idée claire et distincte portait avec elle la preuve de l'existence extérieure de son objet. Toute la réalité, dit-il, qui est par repré-

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CXXI.

sentation dans les idées claires doit être en acte ou en puissance dans leur cause [1]. L'idée obscure lui paraissait ne pas contenir la même preuve. Cependant l'idée de la couleur, qu'il regardait comme obscure, prouve l'existence extérieure de son objet, tandis que l'idée du triangle, qu'il regardait comme claire, peut exister dans mon esprit, sans qu'il y ait aucun triangle dans la nature, comme Descartes en convient lui-même [2]. Il avait une idée claire des tourbillons de matière subtile auxquels il rapportait les mouvements des planètes, et cependant ces tourbillons n'existaient que dans sa pensée.

Descartes n'ayant pas distingué entre la perception et la conception d'une part, et de l'autre entre la connaissance et la croyance, n'était pas dans la bonne route pour découvrir la nature de l'erreur. Dans toutes les parties de ses ouvrages, sauf un passage de la troisième méditation [3], il avance que ce n'est pas l'entendement qui juge, mais la volonté, et que l'erreur provient de ce que la seconde, qui nie ou affirme, dépasse les limites du premier.

« Je trouve, dit-il, que mes erreurs dépendent du concours de deux causes, à savoir de la faculté de connaître qui est en moi et de la faculté d'élire, ou bien de mon libre arbitre; c'est-à-dire de mon entendement et ensemble de ma volonté. Car *par l'entendement seul je n'assure ni ne nie* aucune chose, mais *je conçois seulement les idées* des choses que je puis assurer ou nier... La volonté consiste seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne la faire pas; c'est-à-dire *affirmer ou nier*, poursuivre ou fuir une même chose, ou plutôt elle consiste seulement en ce que, pour affirmer ou nier, poursuivre ou fuir les choses que l'entendement nous

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, p. CXXI et CXXII.
2. *Ibid.*, éd. Ad. G., t. I, p. CXI.
3. *Ibid.*, introd., p. CI.

propose, nous agissons de telle sorte que nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous y contraigne.... D'où est-ce donc que naissent mes erreurs? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles, étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément et choisit le faux pour le vrai et le mal pour le bien ; ce qui fait que je me trompe et que je pèche.... [1].

Nous ne pouvons admettre que le jugement soit la volonté. Descartes dit que pour affirmer ou nier les choses, nous ne sentons point qu'aucune force extérieure nous contraigne ; c'est tout le contraire qu'il faut dire. Lorsque je vois la feuille de l'olivier, elle me force de la connaître pour ce qu'elle est, et je ne puis la prendre à mon gré pour la feuille du chêne. Cependant, puisque la logique nous donne des conseils pour nous préserver de l'erreur, il semble que celle-ci dépende en quelque façon de notre volonté. Nous avons donc à déterminer exactement la part de la volonté dans le jugement et l'erreur.

Nous avons fait voir que l'attention, c'est-à-dire l'intervention de la volonté dans l'intelligence, nous confirme dans la distinction de la perception et de la conception, et que si le fou ne laisse pas entraîner sa volonté à la pente de son inclination, il parvient lui-même à distinguer ses conceptions et à faire évanouir sa folie. Mais, cette confusion de la perception et de la conception n'est pas la faute ordinaire de l'humanité ; elle n'appartient qu'aux fous et à quelques philosophes. Pour le reste du genre humain, l'intervention de la volonté dans l'intelligence n'a pas besoin d'aider à distinguer la percep-

1. *Œuvres philosophiques*, éd. Ad. G., t. I, p. 129 et suiv.

tion d'avec la conception; elle éclaircit seulement les actes de l'une et de l'autre. Une perception obscure n'est pas précisément une erreur, elle est une ignorance, comme nous l'avons dit plus haut; mais elle peut donner lieu à l'erreur, en permettant à la croyance de venir prendre la place d'une perception incomplète. La volonté peut donc avoir ici quelque influence : elle fortifie la perception et laisse moins de place aux empiétements de la croyance. Elle a un pouvoir du même genre sur la conception : elle la rend plus exacte et plus complète et elle empêche les conjectures de s'y substituer. Encore une fois les défauts de la perception et de la conception sont des ignorances; l'erreur ne vient qu'avec la croyance.

Que veut-on dire lorsqu'on avance que nous sommes libres de suspendre notre jugement? Quant aux jugements de la perception et de la conception, nous ne pouvons pas ne pas percevoir ce que nous percevons, ni nous donner à notre gré telles réminiscences ou telles conceptions idéales, qui s'obstinent à nous fuir. Mais nous pouvons nous souvenir que nos perceptions et nos conceptions sont quelquefois incomplètes et en chercher de plus exactes. Les mots : suspendez votre jugement, reviennent ici à ces termes : souvenez-vous que les perceptions et les conceptions ne sont pas toujours complètes; renouvelez-les jusqu'à ce que vous soyez certain de les avoir toutes accomplies. Quant à la croyance, la suspension du jugement consiste à se souvenir volontairement qu'elle nous trompe quelquefois et que nous ne devons pas la confondre avec la perception, mais attendre la confirmation de l'expérience.

Mais, dans aucune circonstance, la volonté ne dépasse les limites de l'entendement. Et comment y parviendrait-elle? Comment pourrait-elle affirmer que ce qui paraît obscur à l'intelligence est clair? La volonté aurait-elle ses idées différentes des idées de l'entendement? Elle

serait donc une autre intelligence? Affirmerait-elle les idées de l'entendement? Alors encore elle serait une intelligence qui ferait double emploi avec la première.

Bayle adoptant et développant l'opinion de Descartes dit : « Nous éprouvons que souvent nous consentons à une proposition parce que nous le voulons, et que souvent nous la rejetons aussi parce que nous le voulons. D'un autre côté l'assentiment diffère de la connaissance claire et distincte du sujet et de l'attribut et de la connexion du sujet et de l'attribut; donc ce n'est pas un acte de l'âme en tant qu'elle conçoit, mais en tant qu'elle veut. La preuve c'est que nous pouvons connaître cette proposition entière : les étoiles sont en nombre pair, c'est-à-dire comprendre clairement et distinctement ce que c'est que les étoiles en nombre pair, sans affirmer qu'elles sont en effet en nombre pair ce qui est une forte preuve que l'affirmation est un acte distinct de la connaissance [1]. »

Si l'affirmation était un acte de la volonté, il dépendrait de nous de croire que les étoiles sont en nombre pair ou impair. Or, nous ne faisons pas cette affirmation; est-ce parce que nous ne voulons pas la faire, comme le dit Bayle? Point du tout. Malgré les efforts de notre volonté, nous ne pouvons ici ni affirmer, ni nier, et nous sommes obligés de demeurer dans le doute. En effet, nous n'avons aucune perception sur laquelle nous puissions nous appuyer, pour induire que les étoiles soient en nombre pair ou impair. Notre volonté ne peut en aucune façon incliner notre croyance soit d'un côté soit de l'autre, et cet exemple est très-propre à faire reconnaître que ce n'est pas la volonté qui nie ou qui affirme. Autre chose sans doute est de comprendre, de connaître cette proposition : les étoiles sont en nombre pair; autre chose est de l'affir-

1. *Œuvres diverses*, édit. 1727, t. IV, p. 517-518.

mer ou de la croire; mais ce n'est pas une raison pour rapporter, comme fait Bayle, la connaissance à l'entendement et l'affirmation à la volonté. La proposition : les étoiles sont en nombre pair, est une proposition abstraite; c'est la conception abstraite des étoiles et la conception abstraite du nombre pair jointes ensemble; pour former cette proposition, il suffit de la conception ou de la réminiscence, qui produit les abstractions et qui est une partie de l'intelligence ou de l'entendement. L'affirmation du nombre exact des étoiles serait produite, s'il y avait lieu, soit par la perception, soit par l'induction, qui sont deux autres parties de l'entendement et qui n'appartiennent pas à la volonté.

En résumé, la volonté n'influe que sur le mode de la perception et de la conception et non sur leur nature, ni sur leur objet; elle ne peut pas les changer l'une en l'autre. Elle ne peut créer le doute en matière de perception ni de conception, parce que le doute n'y est pas possible. Le doute résulte, comme nous l'avons dit en son lieu, de deux croyances qui se combattent mutuellement. Tout ce que la volonté peut faire ici, c'est de fixer obstinément dans notre esprit ce souvenir que les croyances ont été quelquefois mensongères. Il résulte de là que l'intelligence placée entre deux inductions opposées se trouve naturellement dans le doute. C'est la seule manière dont la volonté puisse suspendre notre jugement. Encore ne peut-elle pas faire que si les inductions sont beaucoup plus nombreuses d'un côté que de l'autre, notre croyance ne soit fortement inclinée de ce côté! A plus forte raison, si la croyance n'est combattue par aucune croyance contraire, elle est tout à fait insaisissable à la volonté. Vous essayeriez en vain de vous empêcher de croire que la nature est constante, que tel signe marque en général tel sentiment, et que si Dieu existe il est parfait. Bossuet, suivant nous, a donc mieux parlé que

Descartes quand il a dit : « Quelques philosophes de ces derniers siècles ont mis le consentement de l'âme qui acquiesce à la vérité, ou le doute qui la tient en suspens, dans les actes de la volonté. Dans cette question, il peut y avoir beaucoup de disputes de mots ; quoi qu'il en soit, il y a toujours quelque acte d'*entendement* qui précède ces actes de volonté, et il est plus raisonnable de mettre le consentement dans le *principe* que dans la suite ; joint qu'il est naturel d'attribuer le consentement et le *jugement* à la faculté à laquelle il appartient de *discerner*, comme il est plus naturel d'attribuer le *discernement* à celle à qui appartient la *connaissance*. Au reste, lorsque l'âme examine une vérité et y consent, nous ne remarquons en nous que ces actes de volonté : premièrement la *volonté d'examiner*, qui cause l'attention ; après, selon que nous entendons plus ou moins les choses en elles-mêmes ou que nous voyons plus ou moins d'autorité dans ceux qui nous les rapportent, ou nous *voulons examiner davantage*, ou pleinement convaincus dans l'entendement, nous ne voulons *plus que jouir* de la vérité découverte [1]. »

§ 6. De la connaissance suivant Locke, et du *criterium* de Leibniz.

Descartes, par le *criterium* de l'évidence, n'a pas suffisamment séparé la perception d'avec la conception, ni les connaissances d'avec les croyances, ni par conséquent la certitude d'avec la possibilité du doute et de l'erreur. Locke, de son côté, fait consister la connaissance dans la perception de la convenance et de la disconvenance des idées [2]. Leibniz lui objecte avec raison que si la connaissance n'est pas déjà dans les idées, elle ne peut être dans

1. *Logique*, liv. III, chap. XIX, à la fin.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. I, § 1, 2.

la perception de leur convenance ou de leur disconvenance; de même que les propositions ne peuvent pas être vraies, si les termes de ces propositions ne contiennent pas de vérité [1]. Mais les fautes de Locke sont souvent plus apparentes que réelles; elles consistent plutôt dans l'expression que dans le fond de la pensée. En effet, il compte quatre espèces de convenances et de disconvenances des idées, et par idées il entend ici, comme en beaucoup d'autres endroits, les objets mêmes des idées. Le premier genre de convenance ou de disconvenance entre les objets des idées est l'identité ou la diversité : par exemple, le blanc est blanc, le blanc n'est pas le noir. Le second genre est la relation : les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Le troisième genre est la coexistence : la fixité accompagne toujours les autres qualités de l'or. Le quatrième genre de convenance est celui de l'objet et de l'existence réelle hors de l'esprit : par exemple, Dieu existe actuellement et réellement [2]. Ce dernier genre constitue une connaissance que Locke subdivise ailleurs en trois espèces : « Nous avons, dit-il, une connaissance *sensitive* de l'existence des objets qui sont actuellement présents à nos sens, une connaissance *intuitive* de notre existence, une connaissance *démonstrative* de l'existence de Dieu [3]. » Le philosophe anglais n'a donc pas voulu dire que, par cela seul qu'une idée convient à une autre, nous connaissions l'existence extérieure des objets de ces idées. Des quatre catégories qu'il ouvre à la connaissance, la quatrième seule affirme cette existence, ce qu'il appelle la connaissance sensitive et la connaissance intuitive est une véritable perception.

Leibniz n'étant pas satisfait du *criterium* de certitude

1. *Nouveaux essais*, etc., liv. IV, chap. I, § 1 et 2.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. I, § 3 et suiv.
3. *Ibid.*, chap. III, § 21.

de Descartes ni de celui de Locke, en a proposé un autre. « L'idée est vraie, dit-il, lorsque son objet est possible, elle est fausse quand elle renferme une contradiction. L'argument de M. Descartes qui entreprend de prouver l'existence de Dieu parce que son idée est en notre âme et qu'il faut qu'elle soit venue de l'original est encore moins concluant.... Nous avons aussi l'idée d'un mouvement perpétuel mécanique, et cependant ce mouvement est une chose impossible. Il faut donc ajouter que nous avons l'idée de Dieu comme possible [1]. »

Ce *criterium* ne peut pas plus que celui de Descartes servir à distinguer les objets qui ont une existence hors de notre pensée, d'avec ceux qui n'existent que dans notre esprit, et c'est en cette distinction que consiste la solution du problème de la certitude en ce qui touche l'existence extérieure des objets de la pensée. L'idée que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux angles droits n'enferme aucune contradiction, et cependant il n'en résulte pas que le triangle existe hors de notre esprit. L'idée que la solidité est une des qualités de l'or n'a rien de contradictoire, mais cela ne suffit pas pour nous informer si l'or existe ailleurs que dans notre imagination, et dans quel cas nous percevons l'or ou ne faisons que le concevoir. Si donc le *criterium* de Descartes est insuffisant pour nous faire distinguer celles de nos idées qui répondent à un objet extérieur, celui de Leibniz n'est pas plus efficace. L'un et l'autre peuvent nous conduire à faire des réflexions utiles sur les objets de nos conceptions : Descartes nous apprend à ne nous en rapporter qu'à nous-mêmes touchant les choses que nous pouvons éclaircir par nos seules lumières, et Leibniz à ne pas nous mettre en contradiction avec nos propres principes ; mais ni l'un ni l'autre ne nous enseignent à distinguer nos per-

1. *Nouv. essais*, liv. IV, chap. x, § 7.

ceptions d'avec nos conceptions, ni nos connaissances d'avec nos croyances. Il est vrai que sur ce sujet tout enseignement est inutile, et que quiconque ne fait pas de lui-même cette distinction ne pourra l'apprendre d'aucun maître. Si la philosophie n'a pas de leçons à nous donner sur ce point, d'où vient donc l'importance qu'on attache au problème de la certitude? De ce que certains philosophes ont confondu leurs perceptions avec leurs conceptions, de ce qu'ils ont pensé que l'idée était la première opération de l'esprit et le jugement la seconde, c'est-à-dire que nous commencions par trouver dans notre intelligence des apparitions, des représentations sans réalité, isolées les unes des autres et que nous avions plus tard à unir ces apparitions et aussi à y joindre l'idée de l'existence. Lorsqu'on reconnaît, au contraire, que l'esprit commence par juger, c'est-à-dire par saisir des existences : la sienne, celle des corps, celle de l'infini, et que les idées abstraites, séparées de l'existence extérieure des objets, sont le produit ultérieur de l'entendement, on s'aperçoit que le problème de la certitude est plus simple qu'on ne le croyait et que la solution consiste à distinguer les facultés qui connaissent d'avec les facultés qui croient, et dans les premières celles qui perçoivent d'avec celles qui ne font que concevoir.

§ 7. Les objections des sophistes.

Nous disons que la philosophie résout la question de la certitude, quand elle distingue les connaissances d'avec les croyances et dans les connaissances les perceptions d'avec les conceptions; mais on objecte que nous posons en fait ce qui est précisément en question. Gorgias, Protagoras, Stilpon, Phyrrhon, Énésidème ont prétendu que l'homme ne connaît rien, et qu'il n'y a pas de véritable perception, ni même de conception constante et

universelle. Pour ces philosophes, les objets de la pensée sont tous intérieurs; toute idée est une affection, une opinion, une conjecture, et cette affection varie d'individu à individu. Cette théorie est en effet presque aussi ancienne que la philosophie; elle tient soit aux opinions que les premiers philosophes se sont formées sur la nature extérieure, soit aux prétendues contradictions qu'ils ont cru trouver entre les sens et la raison, ou entre les sens eux-mêmes, soit enfin à ce qu'ils n'ont pas consenti à ignorer certaines choses ou qu'ils ont confondu l'ignorance avec l'erreur. Nous ne pouvons démontrer aux philosophes sceptiques l'existence des choses extérieures; si l'évidence de la perception ne les frappe pas, nous ne saurions parler plus clairement que l'évidence. Nous essayerons seulement de rechercher les causes de leurs erreurs et de dissiper les préventions qui les aveuglent.

L'école d'Élée, croyant que si l'étendue existait elle serait divisible à l'infini, et trouvant en cela des contradictions et des absurdités que nous avons déjà examinées, avait rejeté le témoignage des sens, qui nous affirme l'existence de l'étendue, et professait que tout est un et immobile [1]. Nous avons déjà dit qu'en matière d'observation le fait prévaut sur le droit. Les sens nous attestent l'existence de l'étendue : il faut admettre l'étendue, quand même nous n'en comprendrions pas l'existence; mais nous avons essayé de montrer que la divisibilité à l'infini n'a lieu que dans les conceptions mathématiques; qu'elle donne des lignes sans largeur, des points sans étendue, c'est-à-dire des zéros d'étendue, qu'ainsi elle ne divise l'étendue à l'infini qu'à la condition de l'anéantir; que l'étendue réelle ne se prête point à la division infinie en restant étendue; que, comme l'a dit Leibniz, le point mathématique et l'instant sans durée ne font pas partie

1. Platon, *Théétète*, édit. H. E., t. I, p. 181.

de l'espace et du temps réel et ne sont que le produit de la conception idéale. L'objection des Éléates est donc sans fondement, et par conséquent le témoignage des sens sur l'étendue est sincère.

Héraclite avait pensé que toutes les choses sont soumises à un mouvement continuel de composition et de décomposition; Leucippe et Démocrite considéraient les corps comme formés d'atomes, et Empédocle supposait que les choses sont dans une perpétuelle mobilité[1]. Comme les sens ne nous montrent ni la transformation continuelle, ni les atomes, ni la mobilité perpétuelle des corps, la sensation n'était regardée que comme un phénomène interne, et pour savoir la vérité, on voulait n'avoir recours qu'à la raison τῇ διανοίᾳ. Aux yeux de ces philosophes, les sens ne donnaient donc point de certitude. Nous avons fait voir que la perception des sens consiste en ce que nous distinguons les corps que nous touchons et voyons de ceux auxquels nous pensons. Nous savons que, dans certains moments, nous sommes en rapport avec des étendues résistantes, visibles, odorantes, etc., et qu'en d'autres cas, nous concevons seulement ces objets sans les percevoir ; c'est là toute la théorie de la perception. Quant à la question de savoir de quels éléments se composent les corps résistants, si c'est d'atomes toujours en mouvement, dont l'action soit purement mécanique, suivant l'hypothèse des atomistes et de Descartes, ou de forces simples et actives, suivant l'hypothèse des dynamistes et de Leibniz, ce problème dépasse la portée des sens. Le sens ne perçoit pas tout, il est borné, il ignore, mais il ne se trompe pas pour cela. Il ne montre pas tout ce qui est, mais tout ce qu'il montre existe.

Appuyés sur les écoles précédentes, les sophistes entreprirent de prouver qu'il n'existe rien en dehors de la

1. Platon, *Théétète*, édit. H. E., t. I, p. 180 et suiv.

pensée humaine. « Il n'y a point d'être, dit Gorgias; car l'être est incompréhensible. En effet, il n'est ni éternel, ni engendré : s'il est éternel, il est quelque part, et comme le contenant est plus grand que le contenu, il y a quelque chose de plus grand que l'être, ce qui est contradictoire; de l'autre côté, l'être n'est pas engendré, car il ne peut venir du non-être, ni de l'être que nous avons montré ne pouvoir pas être éternel. L'être, poursuit Gorgias, n'est ni l'unité, comme le veulent les Éléates, ni la pluralité, comme le veulent les Ioniens : il n'est pas l'unité, car d'où viendrait la pluralité? il n'est pas la pluralité, car d'où viendrait l'unité[1]? »

C'est par des arguments de ce genre que les sophistes se sont discrédités, et que leur nom, qui signifiait d'abord le sage ou le maître de la sagesse, a fini par exprimer le raisonneur faux et frivole. Le premier sophisme de Gorgias consiste à consacrer exclusivement le nom d'être à ce qui est contenu dans l'espace. S'il avait partagé d'abord ce nom entre l'espace et ce qu'il contient, il ne serait pas tombé dans la contradiction de trouver l'être plus grand que lui-même. La substance active et l'espace où elle agit se concilient très-bien entre eux, soit que la substance active remplisse tout l'espace, soit qu'elle laisse quelque partie de l'espace vide de son action. Si de la substance active on fait un être et de l'espace un autre, celui-là peut être plus grand que celui-ci, ou lui être égal en étendue sans le détruire. Le second sophisme de Gorgias est du même genre que le premier. Sans contredit, on ne peut pas avancer que l'être tout entier soit l'unité, car d'où viendrait le nombre? ni qu'il soit uniquement le nombre sans unité, car il n'y a pas de nombre sans unité; mais pourquoi ne pas dire que l'*être* est la ressemblance générale de tous les êtres individuels ; que

1. Sectus Empiricus, *Adversus mathematicos*, liv. VII, s. 65-85.

ces derniers se ressemblent en ceci qu'ils existent, et que le nom général d'*être* exprime cette ressemblance? Il n'y a pas un seul être; il y en a plusieurs; il y a une pluralité qui se forme d'unités. L'être n'est donc exclusivement ni l'unité, ni la pluralité : il est un nombre qui se compose d'unités.

Les arguments de Gorgias ne portent pas contre les sens seulement, mais contre la perception tout entière; il en est de même de ceux de Protagoras. Ce dernier emprunte à Héraclite la doctrine que tout est en mouvement, que tout devient, que rien n'est absolu et que rien n'est en repos. « Le corps, dit-il, s'entretient par l'exercice, la pensée par l'étude, l'immobilité est le néant. La couleur n'est ni dans l'objet ni dans l'organe, elle résulte de la rencontre du premier et du second. Le même vent paraît chaud à l'un, froid à l'autre. L'homme est la mesure de toutes choses; tout est relatif. Il n'y a pas d'opinions vraies ou fausses, car on ne peut avoir d'opinion sur ce qui n'est pas; mais il y a des états, des affections bonnes ou mauvaises; toute chose est ce qu'elle paraît. Les aliments paraissent et *sont* amers à l'homme malade, tandis qu'ils paraissent et *sont* agréables à l'homme en bonne santé; l'un n'en juge pas mieux que l'autre. Il faut tâcher de faire passer le malade à l'état de bonne santé; le médecin opère ce changement par des remèdes. Pour chaque cité, ce qui paraît juste et beau *est* l'un et l'autre, tant qu'elle en a cette opinion. Le sage orateur essaye de tourner les opinions d'une ville de la manière qui est la plus agréable à cette ville. Le sophiste rend le même service à ses élèves [1]. »

Platon a déjà répondu à cette sophistique. « Si la vérité, dit-il, est pour chacun ce qu'il sent et que nul n'ait qualité pour juger l'opinion d'un autre, pourquoi

1. Platon, *Théétète*, édit. H. E., t. I, p. 178 et suiv.

Protagoras est-il le maître, et nous les disciples? Aucun n'est supérieur à un autre, pas même les dieux. Le maître de géométrie est-il seul la mesure des figures? ou chacun est-il à soi-même une mesure pour l'astronomie et le reste? Chacun ne croit-il pas être supérieur sur certains points et inférieur sur d'autres? Dans les dangers, ne s'en rapporte-t-on pas aux généraux, aux pilotes, et ne les regarde-t-on pas comme supérieurs à la foule? Les opinions paraissent tantôt vraies, tantôt fausses : elles ne sont donc pas toutes vraies, indistinctement. Si elles étaient toutes vraies, celle qui dit que l'opinion de Protagoras est fausse serait donc vraie. Si Protagoras prétend que le beau et le laid, le juste et l'injuste, la piété et l'impiété sont pour chaque ville ce que ces choses lui paraissent, pourquoi n'oserait-il pas dire que les lois qu'un pays se donne, en les croyant utiles, le sont infailliblement? L'homme aurait-t-il ainsi à lui-même le *criterium* des choses à venir? Si un homme pense qu'il aura la fièvre et que le médecin pense le contraire, l'avenir sera-t-il suivant l'un ou suivant l'autre, ou suivant tous les deux? A l'égard de la douceur ou de l'aigreur du vin de la récolte prochaine, l'opinion du vigneron l'emporte sur celle du joueur de lyre. Le maître du gymnase jugera-t-il mieux que le musicien du degré de tension qu'il faut donner aux cordes de l'instrument pour produire l'accord? Enfin, si toute chose est dans un écoulement perpétuel, non-seulement il n'y aura pas d'objet senti, mais point de sujet sentant et la sensation elle-même n'existera pas [1]. »

Platon a bien fait voir que, puisqu'on distingue des opinions vraies et des opinions fausses, il doit y avoir une réalité extérieure dont la présence décide de la vérité ou de la fausseté de l'opinion conçue en son absence;

1. Platon, *loc. cit.*

et que le pilote, le général, le médecin, le vigneron, le joueur de lyre rencontrent cette réalité, chacun en ce qui lui est propre. Il a raison de remarquer que si tout cédait à un écoulement perpétuel, la sensation elle-même n'existerait pas, et il aurait dû se rappeler cette remarque, lorsqu'à son tour il nia la connaissance des choses sensibles, à cause de leur prétendue mobilité [1].

La secte de Mégare renchérit encore sur celle des sophistes, en entassant des difficultés faites à plaisir. Pour qu'une chose puisse s'affirmer d'une autre, disait Stilpon, l'un des derniers disciples de cette école, il faut que l'une et l'autre soient de la même nature. On ne pourra dire : l'homme est bon, que si l'homme et le bon sont la même chose, car autrement, comment pourra-t-on affirmer l'un et l'autre ? mais si l'homme et le bon sont la même chose, on ne pourra pas dire d'un remède qu'il est bon [2]. Ce sophisme tient à l'opinion qu'une partie de l'antiquité se formait sur la nature des genres, ou de ce que nous appelons aujourd'hui les qualités générales. On considérait un genre ou une qualité générale comme un être réel, qui existait en dehors de l'esprit et des objets singuliers ; on était donc embarrassé de savoir comment les individus pouvaient participer à ce genre, ou comment ce genre pouvait se partager entre les individus sans se détruire ou se diminuer, etc [3]. Un genre n'est aujourd'hui pour nous qu'une qualité commune à plusieurs objets. La bonté de l'homme n'exclut pas la bonté du remède. Quant à cette assertion, qu'on doit affirmer une chose d'une autre seulement lorsqu'elles sont de la même nature, elle revient à dire qu'on ne peut affirmer que le même du même, c'est-à-dire que toute pro-

1. Voy. plus loin, livre XI, chap. I.
2. Diogène de Laërte, liv. II, s. 119.
3. Voy. plus loin la théorie de Platon sur les genres, liv. XI, chap. I.

position est une *tautologie.* Or, toute véritable proposition, c'est-à-dire toute proposition où l'attribut ne répète pas le sujet, affirme d'une chose autre chose qu'elle-même, comme qu'elle est dans un certain temps ou dans un certain lieu ; que telle résistance est jointe à telle forme, tel effet à telle cause, etc. L'école de Mégare s'amusait encore à poser des énigmes sans solution, comme le sophisme du Crétois ou du menteur : un Crétois dit que les Crétois sont menteurs ; mais comme il est Crétois, il ment ; donc les Crétois ne sont pas menteurs. Mais s'ils ne sont pas menteurs, il ne ment pas : donc les Crétois sont menteurs, etc., et l'on roule ainsi dans le même cercle. Stilpon disait aussi qu'il y avait des questions auxquelles on ne pouvait faire une réponse ni affirmative, ni négative. Par exemple, si l'on demande à un innocent : As-tu bientôt fini d'assassiner ton père ? Il ne peut répondre ni oui ni non, car s'il dit non, il avoue qu'il est en train de commettre le meurtre, et s'il dit oui, il annonce qu'il l'a achevé. Mais on se tire de ces labyrinthes par une distinction. Le Crétois dont il s'agit est menteur, mais peut dire la vérité quelquefois, et il l'a dite, en disant que les Crétois sont menteurs. A la seconde difficulté on répond : Je n'assassine point, par conséquent je n'ai ni fini ni commencé. On se propose par ces difficultés, de prouver que l'esprit humain se contredit, et qu'il ne saisit pas la vérité : mais d'abord on peut sortir de ces difficultés, et ensuite, quand même elles seraient insolubles, de ce qu'on n'apercevrait pas la vérité sur quelques points obscurs, il l'en résulterait pas qu'on dût rejeter celle qu'on aperçoit ailleurs. Comme le dit Bayle sur Stilpon : « Les subtilités les plus fatigantes ne peuvent rien contre les notions communes, et lors même qu'on n'est pas capable de les résoudre, on a droit de s'en moquer. »

§ 8. Le pyrrhonisme.

Pyrrhon a recueilli toutes les objections de ses prédécesseurs contre la connaissance, il y en a joint quelques-unes et les a réunies sous dix chefs principaux qu'il a appelés les dix motifs de doute [1]. 1° Les animaux sont conformés autrement que les hommes et ils doivent avoir des sensations différentes. 2° Les hommes diffèrent entre eux : la sensation de l'un ne doit pas être celle de l'autre. 3° Dans chaque individu les sens sont réciproquement en désaccord : le baume qui est agréable à l'odorat est désagréable au goût. 4° Les circonstances modifient les jugements du même homme : l'état de veille ou l'état de sommeil, les différents âges, le repos ou le mouvement, la faim ou la satiété, la sobriété ou l'intempérance, la haine ou l'amour, la confiance ou la crainte, la tristesse ou la joie, tout cela influe sur la nature de nos perceptions. 5° La position, le lieu, la distance changent encore nos jugements. 6° L'objet extérieur est modifié par l'état de notre organe : la bile mêlée aux humeurs de l'œil nous fait apercevoir sa couleur sur tous les objets qui nous environnent. 7° Nos sens ne peuvent démêler les éléments des objets composés : un médicament formé de plusieurs plantes ne nous donne qu'une seule sensation. 8° Tous les objets sont relatifs, rien n'est absolu : le grand, le petit, le nombre changent suivant le point d'où on les considère. 9° La répétition ou la rareté d'un spectacle modifient l'impression qu'il produit sur nous : les comètes ne sont redoutées que parce qu'elles apparaissent rarement à nos yeux. 10° Enfin, les jugements sur les mœurs varient suivant les lois, les coutumes et les préjugés [2].

1. Quelques-uns attribuent cette liste à Timon.
2. Bruckeri, *His. crit. philos.*, Lips. 1742, t. I, p. 1334.

De ces objections les unes portent sur la perception elle-même, les autres sur les émotions qui l'accompagnent. Nous avons déjà tenu compte des premières, parmi lesquelles nous en avons trouvé de justes qui nous ont servi à tracer les limites et les lois de la perception des sens. Nous avons établi que cette perception ne nous fait connaître que le rapport des objets extérieurs et des organes, qui sont aussi des objets extérieurs, et qu'ainsi la perception est sincère, lorsque la même eau, par exemple, est perçue chaude par une main et froide par l'autre, si ces deux organes ont une température différente. Nous ne ferons donc pas difficulté d'admettre que les sensations des animaux peuvent différer des sensations humaines et que celles des hommes peuvent être différentes les unes des autres. Nous accordons que l'on ne peut saisir les qualités absolues des objets, mais seulement les qualités modifiées par les instruments de nos sens. Il suffit à ce que nous appelons la perception que chacun de nous soit averti de la présence des objets extérieurs, c'est-à-dire distingue les objets qu'il perçoit d'avec les objets qu'il conçoit, et que de plus il établisse entre les objets des différences de degrés par les impressions qu'il en éprouve. Le prétendu désaccord des sens dans le même individu n'existe pas, car les sens différents ne montrent pas le même objet. Dans le baume il y a une odeur et une saveur : la première est agréable à l'odorat, la seconde est désagréable au goût ; ce n'est pas le même objet qui plaît à l'un et déplaît à l'autre. Les circonstances qui modifient l'organe, telles que le sommeil, l'âge, la maladie, la bile, le mouvement, etc., modifient nécessairement la perception ; mais l'homme ne sera jamais trompé, s'il tient compte de l'instrument du sens et se rappelle que la perception n'atteste qu'un rapport entre l'organe et l'objet extérieur. Quant au vice de nos jugements causé par la distance, par le

mélange des éléments, il faut se rappeler que la portée des sens est limitée ; ils ne perçoivent ni ce qui est trop petit, ni ce qui est trop éloigné, ni les éléments qui, mêlés ensemble, s'affaiblissent ou se neutralisent les uns les autres ; mais ce défaut est une ignorance, ce n'est pas une erreur. Il ne faut pas davantage reprocher à nos sens de ne nous montrer que des rapports là où les choses ne sont que relatives. Comment nous feraient-ils voir, par exemple, une grandeur absolue, puisqu'il n'y en a pas dans la nature ; puisque la grandeur n'est qu'un rapport et que l'objet grand mis en relation avec un autre terme de comparaison devient petit. Il est très-vrai que la fréquence ou la rareté d'un spectacle modifie l'émotion qu'il nous cause ; que les passions du corps, telles que la faim, la soif, etc., celles de l'âme, telles que la joie, la tristesse, la haine, l'amour, etc., augmentent ou diminuent le plaisir ou le déplaisir que nous causent les objets ; c'est la marche naturelle de nos inclinations, mais cela ne change point la perception proprement dite. Qu'à la vue du coucher du soleil nous éprouvions la joie ou la tristesse, ou demeurions dans l'indifférence, nous n'apercevrons pas moins le globe enflammé qui descend peu à peu sous l'horizon et les teintes de pourpre dont les nuages se décorent. La passion peut quelquefois diminuer nos perceptions ou nos conceptions ; mais dans ce cas elle produit en nous l'ignorance et non pas l'erreur. Il n'y a que nos croyances qui, sous l'empire de la passion, puissent nous tromper. L'amour, la haine, le désir agissent sur notre induction et sur notre interprétation, comme nous l'avons déjà dit. Dans l'objet que nous aimons ou haïssons, nous supposons plus de vertus ou de vices qu'il ne s'y en trouve. Les pyrrhoniens servent la philosophie quand ils nous avertissent de nous défier de nos croyances ; mais ils la trahissent quand ils veulent étendre aux perceptions et aux concep-

tions les erreurs dont les croyances sont toujours seules coupables. Quant aux variations des jugements humains sur les mœurs, nous avons montré, que sous la diversité apparente de ces jugements, les principes de la morale sont les mêmes chez tous les peuples et dans tous les siècles.

Les pyrrhoniens ont porté aussi leur critique sur les méthodes de raisonnement et de démonstration [1]. Ils accusent le raisonnement par analogie de ne pas établir de liaison nécessaire entre les termes, le raisonnement par induction de n'avoir pas vérifié tous les cas possibles, et le raisonnement par déduction de former un cercle vicieux. Mais, quand on raisonne par analogie, on ne demande pas le lien nécessaire entre les termes que l'on rapproche; on prend ce raisonnement pour ce qu'il vaut. On serait fâché de s'interdire les conjectures, tout en sachant bien qu'elles n'ont de valeur qu'après avoir été justifiées par l'expérience. On sait aussi que l'induction n'a pas vérifié tous les cas possibles, mais nous n'exigeons pas cette vérification et nous sommes disposés par notre nature de telle façon que si toutes les expériences faites jusqu'à présent s'accordent, quoiqu'elles ne soient pas toutes les expériences possibles, nous ne demandons pas d'autre fondement à la plus ferme confiance dans l'avenir. Quant à la déduction, nous accordons qu'elle forme un cercle, pour celui qui a posé le principe et qui connaît tous les cas particuliers sur lesquels il l'a fondé. Ainsi, lorsque Aristote avait établi cette maxime générale : Tous les animaux ont une bouche et le sens du toucher, il ne pouvait tirer de cette proposition générale aucune proposition particulière qui fût nouvelle pour lui. C'était après avoir vu que chaque animal a une bouche et le sens du tact qu'il avait posé la règle, et

1. Voy. la nature du raisonnement, plus loin, liv. X, chap. I.

redescendre de cette règle à cette proposition particulière : donc tel animal a une bouche et le sens du toucher, c'était revenir sur ses pas ou faire un cercle. Mais pour le disciple d'Aristote, qui n'avait pas lui-même établi la maxime générale et qui la trouvait toute faite, il en retirait avec fruit toutes les propositions particulières qui y étaient contenues, et il pouvait en conclure qu'il y a une bouche et le sens du tact chez tel animal qui lui en paraissait dépourvu ou sur lequel il ne pouvait lui-même porter son expérience.

Ainsi la déduction, inutile en présence de la nature ou dans l'ordre des découvertes, reprend de l'importance pour la transmission de la vérité ou dans l'ordre de l'enseignement. Mais précisément les pyrrhoniens révoquent en doute que l'enseignement soit possible. « Ce qui est évident, disent-ils, n'a pas besoin d'être enseigné; ce qui est obscur ne peut l'être, car il serait enseigné par la parole, et pour comprendre les mots il faut connaître les choses. On sait donc d'avance ce qu'on veut apprendre, puisque, si l'on ne connaît pas les choses, on ne comprend pas les mots. D'ailleurs, comment un homme serait-il le maître d'un autre? Où le maître aurait-il pris sa science? chez un autre maître; et celui-ci? chez un troisième. Où serait donc le premier! Il faut remonter à l'infini, ou si quelqu'un a pu de lui-même devenir maître, tous le peuvent et les maîtres sont inutiles. » Nous avons eu l'occasion d'établir que la parole ne peut en effet révéler aucune idée première, mais nous avons montré que le maître en combinant les mots nous aide à combiner nos idées primitives. Ainsi Aristote ne peut enseigner à personne qu'il y a des corps, il ne peut par la parole révéler la forme, la couleur, l'étendue, la résistance, le poids, le nombre. Il faut que ses disciples connaissent déjà les choses exprimées par ces mots ; mais quand il s'est assuré que ces mots sont compris, il peut

en les associant de diverses manières, faire connaître par la parole les divers caractères des pierres, des plantes et des animaux. « Mais, disent les pyrrhoniens, à quel titre Aristote se fait-il le maître des hommes? s'il a trouvé la vérité par lui-même, les autres ne pourront-ils pas la trouver? » Sans contredit, ils le pourront, s'ils ont le même loisir, la même patience, la même mémoire, la même curiosité, la même force d'induction, et le même Alexandre pour leur fournir de toutes les régions de l'Asie les matériaux de leur science. Les différentes circonstances dans lesquelles se trouvent les hommes et les différents degrés de leurs facultés nous expliquent comment les uns peuvent être les maîtres des autres.

Nous n'avons guère qu'à louer les pyrrhoniens, lorsqu'ils attaquent les explications des anciens philosophes. Énésidème avait dressé contre les systèmes antiques huit chefs d'accusation, que nous allons rapporter avec les exemples par lesquels Fabricius les a éclaircis : 1° Les causes assignées par les philosophes ne sont pas évidentes et ne peuvent être démontrées par les effets qu'on leur attribue. Par exemple, les pythagoriciens donnent pour raison de la distance des planètes entre elles, que ces distances doivent reproduire les proportions musicales. 2° Un phénomène peut souvent être produit par plusieurs causes, et les philosophes ne veulent lui en assigner qu'une seule. Les inondations du Nil peuvent s'expliquer par la fonte des neiges, par les pluies, par l'action des vents, etc.... Hérodote ne veut voir dans cet effet que l'influence du soleil, et Aristide que la nature spéciale du fleuve. 3° Pour les choses qui se font par ordre, ils donnent des raisons qui ne rendent point compte de cet ordre. Ils expliquent les mouvements des corps célestes par leur pression mutuelle, ce qui ne donne pas la cause de la régularité de ces mouvements dans l'espace et le temps. 4° Ils supposent que

les actions cachées se passent comme les actions apparentes, et, par exemple, que les objets envoient à nos yeux des représentations semblables aux ombres qu'ils forment à la clarté du soleil, ce qui n'est pas justifié par l'expérience. 5° Pour expliquer le monde, ils commencent par le changer; Démocrite le compose d'atomes, Anaxagore d'homéoméries, etc., et ils font mouvoir ces homéoméries et ces atomes; mais cela ne ressemble ni à l'étendue, ni à la couleur, ni au son, ni aux autres phénomènes tels que chacun les connaît. 6° Ils rejettent les phénomènes qui ne s'accordent pas avec leurs explications. Ainsi Aristote prétend que les comètes ne sont pas au-dessus de la lune, parce qu'il les forme de vapeurs qui sont dans une région inférieure à celle de cet astre. 7° Ils donnent souvent des explications qui sont en contradiction avec leur propre système; Épicure explique le libre arbitre par la déviation des atomes, quoique cette déviation soit impossible, si les atomes, comme il le suppose, sont soumis à une nécessité essentielle. 8° Enfin il arrive souvent que les phénomènes qu'ils veulent expliquer sont aussi douteux que les causes qu'ils leur assignent, et ils appuient ainsi des opinions incertaines sur des faits incertains [1].

Énésidème a très-bien représenté ici les voies de l'esprit de système. Sans contredit les philosophes et parmi eux les physiciens, car il s'agit des physiciens dans cette controverse, les physiciens, disons-nous, sont exclusifs dans leurs explications; ils n'en souffrent pas d'autres que celles qu'ils proposent, quoique souvent celles qu'ils rejettent soient aussi plausibles que les premières; leurs hypothèses ne rendent pas compte de tout ce qu'il faudrait expliquer; ils sont disposés à nier les phénomènes qui contrarient leurs systèmes; il leur arrive

1. Brucheri, *Hist. crit. philos.*, Lips. 1742, t. I, p. 1336.

de tomber dans des contradictions et ils prennent souvent pour des réalités les causes qu'ils imaginent; mais il serait injuste de leur faire un crime d'employer le jugement par analogie, car il les conduit souvent, comme nous l'avons vu, à de grandes découvertes. Ils doivent seulement se garder de prendre des objets d'induction pour des objets de perception.

Énésidème s'est fait une place remarquable entre les pyrrhoniens par sa discussion sur la notion de la cause. Ce ne sont pas seulement les causes telles que les physiciens les imaginent qui tombent sous le coup de sa discussion, il attaque la notion de la cause en elle-même, et il essaye de montrer l'impossibilité de la cause créatrice et de la cause formatrice. « La création est impossible, dit-il, car un ne peut devenir deux. D'une part, une chose incorporelle ne peut créer une seconde chose incorporelle et encore moins une chose corporelle. De l'autre, un corps ne peut en créer un second et encore moins un esprit. La formation ou l'organisation du monde n'est pas plus facile à comprendre : ou la cause organisatrice est en repos, ou elle est en mouvement; si elle est en repos, comment donnera-t-elle le mouvement à ce qui se meut, et communiquera-t-elle le repos à ce qui reste immobile; si elle est en mouvement, comment créera-t-elle le repos? comment même communiquera-t-elle le mouvement! On dit que le mouvement du tourneur est la cause du mouvement de la roue; mais le mouvement de la roue n'est-il pas à son tour la cause du mouvement du tourneur? car sans la roue, le tourneur resterait dans l'immobilité. On ne peut donc pas savoir lequel de ces deux mouvements est la cause de l'autre. L'effet ne peut pas précéder la cause; il ne peut pas non plus lui être contemporain, car il faut que la cause existe avant l'effet; et d'une autre part, l'effet ne peut pas être postérieur à la cause, car on ne conçoit

pas une cause qui n'agit pas, ou une cause sans effet. Si la cause produit son effet d'elle-même, comment ne l'a-t-elle pas toujours produit, et comment pourrait-elle ne pas toujours le produire? La cause ne possède ni une puissance unique, car elle fait paraître des effets différents; ni des puissances diverses, car elle les exercerait toutes sur le même objet, et tous les objets auraient les mêmes qualités. La cause ne peut agir ni à distance, puisqu'elle ne pourrait ainsi transmettre son action, ni par contact, puisque le contact sans distance serait une identification [1]. »

Dans cette discussion Énésidème met le doigt sur les difficultés véritables, et s'il admettait le fait malgré les ténèbres qui peuvent l'environner, nous n'aurions presque rien à lui répondre. Mais il n'en est pas ainsi, et de ce que le sceptique ne connaît pas tout dans la relation de la cause à l'effet, il rejette même ce qu'il en connaît. Nous lui accordons que la création est incompréhensible, quoique notre croyance à la perfection de Dieu nous oblige d'admettre la création; nous lui accordons que la communication du mouvement entre les corps est inexplicable, comme la communication du repos, comme celle de toute action d'une substance sur une autre, soit à distance, soit par contact; mais l'expérience nous atteste que cette communication a lieu; nous l'admettons donc, quoique nous ne puissions nous en rendre compte. Quant aux autres objections d'Énésidème, elles nous paraissent venir de ce qu'il n'a pas distingué entre une cause libre et une cause nécessaire. Celle-ci ne peut pas arrêter ses effets, ni varier son action; il lui est impossible de ne pas exercer toute sa puissance sur le même objet; mais une cause libre, telle que Dieu ou même telle que l'homme, commence

1. Sextus, *Adv. phys.*, l. I.

d'agir quand il lui plaît, poursuit ou interrompt son acte, le reprend ou le termine et choisit entre les pouvoirs dont elle dispose celui dont il lui convient de faire emploi. Une pareille cause peut être en acte ou simplement en puissance; par conséquent il n'est pas contradictoire de dire qu'elle précède son effet. Enfin, on distingue dans une telle cause le motif et la volonté. Dans l'exemple de la roue et du tourneur, le mouvement de la roue est le motif du mouvement du tourneur; il n'en est que la cause occasionnelle; mais la cause efficiente, c'est la volonté. Énésidème a donc omis sur quelques points des distinctions nécessaires; sur d'autres il a voulu savoir ce qui est interdit à notre connaissance, et il a rejeté ce qu'il connaissait, parce qu'il ne pouvait pas tout connaître.

Aux motifs de doute qui sont pris de la nature du sujet connaissant, les pyrrhoniens ajoutent des raisons qui tiennent à la condition de l'objet à connaître. Ils trouvent dans celui-ci quelques obscurités dont les unes sont réelles, et dont les autres nous paraissent imaginaires. « Le composant, disent-ils, doit être de la même nature que le composé; or, comment l'addition de plusieurs parties formerait-elle une chose différente des parties, c'est-à-dire un tout[1] ? » Nous répondrons, que le tout diffère de la partie sans doute, mais qu'il ne diffère pas de la somme de toutes les parties. Ainsi de ce qu'une partie n'est pas le tout, il n'en résulte pas que la somme des parties ne le soit pas non plus. « Si le lieu a les trois dimensions, disent aussi les pyrrhoniens, il est le corps lui-même; s'il ne les a pas, comment peut-il contenir le corps[2] ? » Ce qui distingue le corps de l'espace, répondrons-nous, ce ne sont pas en effet les

1. Bruckeri, *Hist. crit. phil*, t. I, p. 1345.
2. *Ibid.*

trois dimensions, mais les propriétés qui appartiennent à l'un et qui manquent à l'autre, telles que la propriété de résister, d'être visible, de produire des sons, etc. Voilà pourquoi l'espace n'est pas la même chose que le corps. « Qu'est-ce que le nombre? demandent les pyrrhoniens? S'il est dans les choses, qu'on explique comment il y peut être, et s'il n'y est pas, comment sont-elles nombrées [1]? Le nombre est en effet difficile à concevoir, si l'on en veut faire quelque chose d'extérieur aux objets nombrés, et qui existe indépendamment de l'esprit et des objets individuels. Mais le nombre considéré comme la qualité abstraite des objets multiples n'a plus rien d'incompréhensible.

Quant aux obscurités réelles que nous présentent les choses, il faut s'y résigner et ne pas porter notre curiosité au delà du terme où il a plu à Dieu de la satisfaire. Les pyrrhoniens remarquent, comme Aristote, que la nature du temps est incompréhensible, qu'il se compose de parties qui ne sont plus, de parties qui ne sont pas encore et de parties qui périssent à chaque instant [2]. Comment chaque partie du temps périt-elle? disait Aristote : elle ne peut périr quand elle est, ni quand elle n'est plus. Ce sont en effet des mystères au-dessus de notre intelligence, mais qui ne doivent pas nous empêcher de reconnaître que le temps se compose du passé, du présent et de l'avenir. Les pyrrhoniens reprennent encore les objections des Éléates sur le mouvement : le mouvement, disent-ils, est défini un changement de lieu; mais le corps qui se meut est toujours en un lieu ; relativement à ce lieu, il est immobile : il est donc à la fois en mouvement et immobile, ce qui est une contradiction [3]. Il est en effet

1. Brucheri, *Hist. crit. phil.*, t. I, p. 1346.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, p. 1344

difficile de saisir le moment où le mouvement se fait. On distingue relativement au mouvement, trois lieux : celui d'où il part, celui où il est, celui où il va [1]. Le corps n'est plus dans le premier, il n'est pas encore dans le troisième et il est toujours dans le second; il y est donc en repos. Ainsi le mouvement se forme de moments de repos ; et cependant, le mouvement existe et nous savons qu'il existe quoique nous ne puissions pas en donner une définition. Nous éprouvons la même difficulté à concevoir le changement ou le commencement de toute chose. Il y a un moment où le son n'est pas perceptible et un moment où il le devient. Les physiciens nous apprennent qu'il faut un certain nombre de vibrations du corps sonore pour rendre le son perceptible. Mais comment une vibration de plus peut-elle faire cesser le silence ; en quoi cette vibration diffère-t-elle de celle qui l'a précédée? Prise à part elle ne serait pas perceptible : comment un élément imperceptible, ajouté à d'autres également imperceptibles, rend-il le tout perceptible? Nous l'ignorons, et cependant le son existe et nous le percevons. Les questions sophistiques connues sous le nom du *monceau* et du *chauve* sont du même genre. Trois grains de blé ne sont pas un monceau, ni quatre, ni cinq, etc. A quel nombre précis le monceau commencera-t-il? Un cheveu enlevé à l'homme ne le rend pas chauve, ni dix, ni cent, etc. Qui indiquera le cheveu qui enlevé ou laissé fait que l'homme est ou n'est pas chauve? Qui pèsera le grain de lumière qui change la nuit en jour? Notre perception n'est pas assez fine pour saisir ces limites ; nous distinguons les objets les uns des autres à une certaine distance de la ligne qui les sépare ; mais tous les commencements nous échappent. Ceux qui cherchent au-

1. *Locus a quo, locus in quo, locus ad quem.*

jourd'hui à combler les intervalles entre les différentes classes d'animaux, et à montrer que le passage est insensible de l'une à l'autre, ne font que donner un exemple du même genre que le *monceau* et le *chauve*, et le *passage du jour à la nuit*. Rien de plus opposé que la nuit et le jour; nous employons cette opposition comme le modèle des contrastes les plus marqués ; rien de plus différent que l'éléphant et le ver de terre, et cependant de proche en proche, de nuance en nuance, de variété en variété, on arrive à ne plus savoir où commence le jour, ni où s'arrêtent les classes. Consentons à ignorer ce qui nous est caché. Nous ne savons où est la séparation entre les règnes de la nature, entre la nuit et le jour, entre le son et le silence, entre le repos et le mouvement; mais en fait, à une certaine distance de la limite, nous distinguons l'éléphant du ver de terre, le jour de la nuit, le son du silence, le mouvement du repos.

Suivant Diogène de Laërte, les pyrrhoniens reconnaissaient en fait que l'homme existe, qu'il y a du mouvement, de la lumière, et seulement ils déclaraient que le *pourquoi* et le *comment* de toutes ces choses leur échappaient; ils ne refusaient leur assentiment qu'aux spéculations des sciences, ils niaient tout criterium théorique, mais ils avaient un criterium pratique qui était le fait ou l'expérience. S'il en était ainsi, le pyrrhonisme serait une doctrine fort raisonnable, car il établirait une démarcation légitime entre ce que nous connaissons et ce que nous croyons. Le fait est un objet de connaissance, les théories scientifiques sur les atomes, sur les forces, etc., les définitions du mouvement, de l'étendue, du temps, etc., sont des objets de croyance. Les pyrrhoniens en attaquant la théorie des platoniciens sur la réalité des genres considérés comme indépendants des individus, et celle des stoïciens sur les qualités

générales envisagées comme des noms, en réfutant certaines explications des physiciens et certaines définitions des mathématiciens, rendaient de grands services à la science et la soumettaient à une discipline salutaire; mais ils ne se tenaient pas dans cette juste mesure; ils ne se contentaient pas de dire que les choses en elles-mêmes sont incompréhensibles; au lieu d'admettre le fait, sauf à en rejeter l'explication, ils n'acceptaient que l'apparence du fait, que la représentation intérieure du phénomène. A leurs yeux, il n'y avait pas un mouvement extérieur, ou des corps en mouvement, il n'y avait pas de l'étendue, de la résistance, de la lumière, du son, un principe éternel quoiqu'en partie incompréhensible : il n'y avait que des affections intérieures qui ne pouvaient rien sur la réalité externe des objets. C'était là ce qu'ils appelaient l'instruction naturelle, l'impulsion de la nature ou des passions; c'était par ce moyen qu'ils espéraient conserver la tranquillité de l'âme, ou au moins la mesure dans les affections qu'on ne pouvait éviter. Quant aux choses morales, ils disaient ne pas savoir s'il y a ou s'il n'y a pas de loi naturelle, et ils se laissaient aller au cours des usages, des coutumes, des lois écrites et des traditions.

Il y a donc deux parties dans le pyrrhonisme : l'une vraie, l'autre erronée; la première qui nous sert à établir les limites de la perception sensitive, à surveiller les méthodes scientifiques, à constater les mystères qui enveloppent quelques-uns des objets de la connaissance; la seconde qui, de notre ignorance sur quelques points conclut notre ignorance universelle, qui ne rejette pas seulement l'explication des faits, mais s'abstient de prononcer sur l'existence des faits eux-mêmes; déclare que nous ne pouvons dire s'il y a des corps ou s'il n'y en a pas, s'il y a une cause éternelle ou si toute chose a commencé, s'il existe ou non une connaissance naturelle

du bien et du mal, et nous conseille de suivre les usages sans chercher à les justifier. Les pyrrhoniens espéraient conserver ainsi le calme de l'esprit; mais reconnaître qu'il existe des corps, un principe éternel des choses et un idéal des mœurs tracé dans notre intelligence, ce n'est pas produire le tumulte dans notre âme; la recherche des causes secondes par la voie de l'induction, quoique souvent trompée, est un plaisir plus doux que l'indifférence intellectuelle des pyrrhoniens. Ce n'est pas un moyen de conserver la paix intérieure que de suivre aveuglément les usages, les lois et les traditions. N'y a-t-il pas des peuples qui se sont donné de mauvaises lois, qui sont fidèles à des usages vicieux et qui ont des traditions funestes? Pyrrhon s'interdit de corriger les mœurs, d'améliorer les usages, de détruire les préjugés; il vivra dans l'indolence et l'esclavage avec les Perses, dans les troubles de la démagogie avec les Athéniens; il mettra au nombre des dieux, en Égypte le cruel Typhon; en Grèce, l'avide Esculape et le rusé Mercure; il partagera toutes les folies, il souffrira tous les malheurs qui frapperont ses contemporains. Il vaut mieux, comme Socrate chercher l'évidence, désabuser les hommes des fausses spéculations, les tourner vers les connaissances sérieuses et solides, leur retracer les principes de la morale, les aider à établir un bon gouvernement des peuples, les retirer de la superstition et leur faire reconnaître la Providence divine. Socrate, même en buvant la ciguë, trouvait dans le souvenir du bien qu'il avait fait aux hommes une sérénité d'âme et une joie que Pyrrhon ne pouvait connaître dans les mollesses de son indifférence et la froideur de son apathie.

§ 9. Le scepticisme de Pascal.

Quelques philosophes, égarés par les suggestions d'une piété mal entendue, ont prétendu que l'homme ne peut trouver la certitude par ses lumières individuelles et qu'il ne rencontre la paix de l'intelligence que dans une autorité extérieure, qui est, pour les uns, la révélation divine, pour les autres, le consentement universel, pour d'autres enfin, la parole d'un chef de doctrine. Nous avons dit que le mérite de Descartes était d'avoir substitué à l'autorité extérieure la lumière intime que chacun porte en soi-même : c'est précisément contre cette révolution cartésienne que s'élèvent les philosophes dont nous parlons.

Parmi les Pères de l'Église, les écrivains grecs, saint Justin, saint Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, regardaient la raison comme une des voies ouvertes à l'homme pour arriver à la vérité; mais la plupart des écrivains latins, Tertullien, Arnobe, Lactance, proscrivaient la philosophie et rejetaient la lumière naturelle. A leur exemple, Pascal, Huet, Lamothe-Le Vayer relevèrent le pyrrhonisme dans les temps modernes, et entreprirent de fonder la foi sur les débris de la raison. Il nous suffira d'examiner les raisons du plus illustre d'entre eux, de Pascal.

Pascal appelle pyrrhoniens ceux qui prétendent que nous n'avons pas de certitude hors de la foi [1]; et comme cette thèse est la sienne, il affiche ainsi ostensiblement le pyrrhonisme. Voici d'abord comment il attaque la certitude des sens extérieurs. « Je vois bien, dit-il, qu'on applique les mêmes mots dans les mêmes occasions, et que toutes les fois que deux hommes voient un corps

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 101.

changer de place, ils expriment tous deux la vue de ce même objet par le même mot, en disant l'un et l'autre qu'il s'est mu, et de cette conformité d'application du mot, on tire une puissante conjecture d'une conformité d'idées ; mais cela n'est pas absolument convaincant, quoiqu'il y ait bien à parier pour l'affirmative.[1]. » Il pense que nous n'avons aucun criterium pour distinguer l'état de rêve de l'état de veille[2]. Sur la perception de l'infini, il déclare que les lumières naturelles ne sont que ténèbres. « Parlons maintenant selon les lumières naturelles : s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport à nous; nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? Ce n'est pas nous qui n'avons aucun rapport à lui[3]. » Ce n'est pas seulement la perception d'un être infini que rejette Pascal, ce sont même les informations que nous donnent sur cet être l'induction et la foi naturelle. « Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature; non-seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile.... C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu.... Ces personnes destituées de foi et de grâce qui recherchent de toute leur lumière tout ce qu'elles voient dans la nature qui les peut mener à cette connaissance, ne trouvent qu'obstacles et ténèbres ; dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre

1. *Pensées*, édit. Faug., t. I, p. 107.
2. *Ibid.*, t. II, p. 101.
3. *Ibid.*, t. II, p. 165.

des choses qui les environnent et qu'ils y verront Dieu à découvert, leur donner pour toute preuve de ce grand et important sujet le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles [1].... »

Pascal s'élève aussi contre les conceptions idéales, et il essaye de renverser les fondements de la géométrie et de la morale. « Qui ne voit que les principes qu'on propose pour les derniers ne se soutiennent pas d'eux-mêmes, et qu'ils sont appuyés sur d'autres qui en ayant d'autres pour appui, ne souffrent jamais de dernier [2]. » Sans revenir sur ce que Pascal a dit de la morale et sur ses contradictions à ce sujet que nous avons déjà signalées, nous rapportons sa conclusion qui rejette l'existence de nos principes naturels. « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés, et dans les enfants, ceux qu'ils ont reçus de la coutume de leurs pères, comme la chasse dans les animaux ? Une différente coutume donnera d'autres principes naturels. Cela se voit par expérience, et s'il y en a d'ineffaçables à la coutume, il y en a aussi de la coutume ineffaçables à la nature. Cela dépend de la disposition. Les pères craignent que l'amour naturel des enfants ne s'efface. Quelle est donc cette nature sujette à être effacée ? La coutume est une seconde nature qui détruit la première ; pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle ? J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature [3]. »

Pascal semble quelque part vouloir justifier les opinions populaires [4], mais l'ironie perce dans sa louange,

1. *Pensées*. édit Faug., t. II, p. 113, 110.
2. *Ibid.*, t. II, p. 67.
3. *Ibid.*, t. II, p. 131.
4. *Ibid.*, t. I, p. 219.

et il finit par les condamner. Il dit d'abord : « Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les qualités inférieures ? Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à l'autre? Le moins habile! Mais je suis aussi habile que lui. Il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un, cela est visible; il n'y a qu'à compter. C'est à moi à céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand des biens [1]. » Il ajoute : « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers et de toutes choses qui plient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ces accompagnements, imprime dans leurs sujets le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare pas dans la pensée leur personne d'avec leur suite, qu'on y voit d'ordinaire jointe. Et le monde qui ne sait pas que cet effet a son origine dans cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle, et de là viennent ces mots : Le caractère de la divinité est empreint sur son visage [2]. » Après cette insultante moquerie, Pascal se retourne contre l'opinion populaire : « La puissance des rois est fondée sur la raison et sur la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse, et ce fondemement-là est admirablement sûr, car il n'y a rien de plus sûr que cela, que le peuple sera faible. Ce qui est fondé sur la seule raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse [3]. » Et en parlant des raisons qu'il avait données en faveur de l'opinion du peuple, il dit : « Mais il faut détruire maintenant cette dernière proposition, et montrer qu'il est toujours vrai que le peuple est vain, quoique ses opinions soient saines,

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 184.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 189.
3. *Ibid.*, t. Ier, p. 178.

parce qu'il n'en sent pas la vérité où elle est, et que, la mettant où elle n'est pas, ses opinions sont toujours très-fausses et très-malsaines [1]. » En conséquence Pascal donne une entière adhésion à Montaigne : « Je ne puis voir sans joie dans cet auteur la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes, et cette révolte si sanglante de l'homme contre l'homme, laquelle, de la société avec Dieu où il s'élevait par les maximes de sa faible raison, le précipite dans la condition des bêtes ; et j'aurais aimé de tout mon cœur le ministre d'une si grande vengeance, si, étant humble disciple de l'Église par la foi, etc.... [2] » « Qui démêlera cet embrouillement, dit-il enfin ailleurs ; la nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatistes. Que deviendrez-vous donc, ô homme, qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle, vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune. Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige? Juge de toutes choses, imbécile ver de terre, dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur, gloire et rebut de l'univers.... S'il se vante, je l'abaisse, s'il s'abaisse, je le vante, et je le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible [3]. »

Le dessein de Pascal éclate visiblement dans les fragments que nous venons de rapporter ; il veut fermer à l'homme tout chemin naturel vers la vérité, afin de lui faire suivre uniquement la route de la foi révélée. Mais il tombe dans ses propres embûches. Si l'homme ne peut s'en rapporter à ses sens, à sa conscience, à l'intuition pure extérieure, comment acceptera-t-il la révéla-

1. *Pensées*, édit. Faugère, t. Ier, p. 219.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 359.
3. *Ibid.*, t. II, p. 89, 103 et 104.

tion qu'on lui annonce? *Fides ex auditu*, la foi vient par l'oreille; et on lui défend de se fier à ses oreilles; on lui montre les témoins, mais on ne veut pas qu'il se fie à ses yeux. Quand vos enseignements rempliraient toute sa vie, il les prendrait pour un songe, car vous l'avez dit tout à l'heure : la vie est un songe un peu moins inconstant. Vous lui parlez d'un Dieu souverainement intelligent, mais c'est par sa conscience qu'il a l'idée de l'intelligence, et vous niez la sincérité de sa conscience; d'un Dieu infini, mais vous dites que ce Dieu, n'ayant ni parties ni bornes, n'a nul rapport à nous, et que vous n'entreprendrez pas de résoudre la question de l'existence de Dieu, vous qui n'avez aucun rapport avec lui. Pascal avance, il est vrai, que la religion chrétienne ne peut pas se prouver par la raison, et que l'on devient chrétien par une illumination intérieure et surnaturelle. « Qui blâmera donc les chrétiens de ne pouvoir rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison? Ils déclarent, en l'exposant au monde, que c'est une sottise, *stultitiam*, et puis vous vous plaignez de ce qu'ils ne la prouvent pas? S'ils la prouvaient, ils ne tiendraient pas parole. C'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens [1]. »

Mais cette grâce surnaturelle qui seule fait le chrétien n'exclut pas les voies naturelles; au contraire, elle les suppose. Pour croire que l'Écriture est divine, il faut savoir que l'Écriture existe, et pour cela admettre que les sens nous donnent des perceptions véritables. Il faut aussi qu'on se forme naturellement l'idée de la divinité, pour comprendre le mot de Dieu, que la révélation fait résonner à notre oreille. Aussi Pascal, tout en affirmant que la religion chrétienne ne se prouve pas, essaye-t-il d'en donner lui-même des preuves : « Les hommes,

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p 165.

dit-il, ont mépris pour la religion; ils en ont haine et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; ensuite qu'elle est vénérable, en donner respect, la rendre ensuite aimable ; faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie, vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme ; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien[1]. » Voilà donc des preuves de la religion chrétienne. Pascal, qui ne voulait pas d'abord en fournir, les laisse échapper à la fin, et du même coup il détruit son pyrrhonisme sur les lumières naturelles.

Il est vrai que Pascal n'est pas toujours heureux dans les démonstrations qu'il donne de la vérité de la religion chrétienne ; il en est une connue sous le nom du *Pari*, qui est trop célèbre pour que nous n'en disions pas ici quelques mots. Voici une religion qui vous promet des récompenses éternelles ; que risquez-vous à la suivre ? Rien, que d'engager votre raison et votre liberté. Mais si vous ne la suivez pas, vous risquez votre salut. Votre enjeu est une chose finie, c'est votre raison et votre liberté, mais le gain est une chose infinie, ce sont les récompenses éternelles. Pariez donc puisque vous jouez le fini contre l'infini [2]. Qui ne voit que Mahomet pouvait adresser le même raisonnement à ceux qu'il voulait convertir : Croyez à la mission que j'ai reçue de Dieu, ou vous serez condamné aux peines éternelles ; si vous vous trompez en suivant ma religion, vous n'avez que peu à perdre ; mais si vous vous trompez en la rejetant, vous perdez l'infini ? Le premier imposteur qui voudra mettre sa doctrine sous la protection d'un dieu rémunérateur et vengeur pourra proposer le même pari. Pour faire

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 387.
2. *Ibid.*, t. II, p. 165-8.

croire à une religion, il ne suffit donc pas de dire qu'on s'expose à un malheur infini en ne la croyant pas. Avant de faire admettre que Dieu punira ceux qui seront infidèles à cette doctrine, il faut prouver qu'elle vient de Dieu.

Pascal dit encore ailleurs : « Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin.... Apprenez-le de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien. Ce sont gens qui savent ce chemin que vous voudriez suivre, et guéris d'un mal dont vous voulez guérir. Suivez la manière par où ils ont commencé : c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc.... Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira [1]. » C'est la plus cruelle injure que Pascal pût faire à la religion qu'il voulait propager, et nous doutons que les superstitions les plus grossières des temps barbares eussent été satisfaites d'une pareille préparation. Arnauld et Nicole, qui ont corrigé les pensées de Pascal, ont adouci l'expression de l'auteur ; ils ont dit : « Suivez la manière par où ils ont commencé, imitez leurs actions extérieures, si vous ne pouvez encore entrer dans leurs dispositions intérieures[2]. » Mais le fond de la pensée est le même ; ils permettent aussi que l'on commence par l'hypocrisie. On découvre avec étonnement que ces austères ennemis des molinistes tolèrent les fraudes pieuses, et l'on comprend que les deux partis contraires se soient trouvés d'accord dans leur déchaînement contre le poëte qui a mis sur la scène la satire de l'hypocrite.

Mais si parmi les raisons que Pascal a données à l'appui de la religion chrétienne, quelques-unes se sont trouvées mauvaises, il n'en a pas moins reconnu qu'il fallait

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 168.
2. *Ibid.*, édit. Didot, 1817, t. II, p. 36.

donner des raisons, et, en conséquence, il a contredit lui-même son mépris de la raison humaine. Aussi, trouverons-nous dans ses Pensées des passages qui reconnaissent formellement la légitimité des sens, de la conscience, et de ce que nous appelons l'intuition pure extérieure et les conceptions idéales. « Quand on veut, dit-il, reprendre avec utilité et montrer à un autre qu'il se trompe, il faut observer par quel côté il envisage la chose, car elle est vraie ordinairement de ce côté-là, et lui avouer cette vérité, mais lui découvrir le côté par où elle est fausse; il se contente de cela, car il voit qu'il ne se trompe pas, et qu'il manquait seulement à voir tous les côtés. Or, on ne se fâche pas de ne pas tout voir, mais on ne veut pas s'être trompé; et peut-être que cela vient de ce que naturellement on ne se peut tromper dans le côté qu'on envisage, comme les appréhensions des sens sont toujours vraies [1]. » Voilà un aveu en faveur des sens extérieurs; en voici un en faveur de la conscience. « L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même, et à trouver la vérité dont on parle [2]. » Pascal reconnaît les intuitions de l'entendement pur dans un passage où il met au nombre des choses claires et des termes évidents d'eux-mêmes, l'espace, le temps et le mouvement [3]; et lui qui ne voulait point parler de la cause infinie parce qu'il la trouvait sans rapport avec nous, prononce ces belles paroles : « Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties? — Oui. — Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible : c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie; car il est en tous lieux et est tout entier en chaque endroit [4]. »

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 212.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 111.
3. *Ibid.*, t. Ier, p. 129.
4. *Ibid.*, t. II, p. 170.

Après avoir refusé les informations que nous donnent sur Dieu l'induction et la foi naturelle, Pascal ouvre les yeux à ces lumières. « La nature a des perfections pour montrer qu'elle est l'image de Dieu, et des défauts pour montrer qu'elle n'en est que l'image [1]. » Il reconnaît ici que les beautés de la nature font germer en notre esprit l'idée de Dieu, mais que ce germe une fois fécondé s'y développe par les forces de notre entendement beaucoup au delà de l'étendue que lui avait donnée ce spectacle de la nature [2].

Le même écrivain, qui reprochait à la géométrie de ne pouvoir montrer des principes derniers au-delà desquels on ne pût remonter, a écrit cette excellente page : « On trouvera peut-être étrange que la géométrie ne puisse définir aucune des choses qu'elle a pour principaux objets; car elle ne peut définir ni le mouvement, ni le nombre, ni l'espace, et cependant ces trois choses sont celles qu'elle considère particulièrement et selon la recherche desquelles elle prend ces trois différents noms de mécanique, d'arithmétique, de géométrie, ce dernier nom appartenant au genre et à l'espèce. Mais on n'en sera pas surpris, si l'on remarque que cette admirable science ne s'attachant qu'aux choses les plus simples, cette même qualité qui les rend dignes d'être ses objets les rend incapables d'être définies; de sorte que le manque de définition est plutôt une perfection qu'un défaut, parce qu'il ne vient pas de leur obscurité, mais au contraire de leur extrême évidence [3].... »

Comment le philosophe qui avait un si vif sentiment de l'évidence, a-t-il pu s'écrier : « Je ne puis voir *sans joie* la superbe raison si invinciblement froissée par ses propres armes. » Pourquoi le spectacle d'une faiblesse

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 284.
2. Voy. plus haut, t. II, liv. VIII, chap. III.
3. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 134.

qu'il exagérait d'ailleurs pouvait-il exciter sa joie! Pensait-il qu'en abaissant la créature il élevât le Créateur? Dieu est-il plus grand quand il éclaire par une lumière surnaturelle que quand il instruit par les inspirations de la nature. « J'aurais aimé, disait-il, le ministre d'une aussi grande vengeance? » Et de qui se venger? De Socrate qui enseignait la Providence et l'immortalité de l'âme? d'Épictète qui, selon Pascal lui-même, ne se lasse point de répéter que toute l'étude et tout le désir de l'homme doivent être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre [1]? Pascal dit que Montaigne est incomparable pour convaincre si bien la raison de son peu de lumière, qu'il serait difficile après cela de rejeter les mystères sous le prétexte des répugnances qu'on y trouve [2]. Mais comment ne voit-il pas que cet argument peut être aussi employé en faveur des dogmes du paganisme et que pour faire accepter des mystères, il ne s'agit pas de montrer la faiblesse de la raison, mais au contraire de prouver à cette raison la divinité de celui qui les propose?

En résumé, nous voyons que Pascal a détruit lui-même son pyrrhonisme. On s'étonnera qu'un si grand esprit soit tombé dans de pareilles contradictions; mais les passages pyrrhoniens et les passages dogmatiques que nous avons cités n'étaient pas destinés au même ouvrage et n'ont pas été écrits par l'auteur dans le même temps, ni dans la même disposition d'esprit. Les fragments les plus nombreux du recueil de ses *Pensées* devaient faire partie du livre où il se proposait d'humilier la raison devant la foi, oubliant que l'ordre surnaturel a besoin de s'appuyer sur l'ordre naturel. Il écrivait ces lignes dans les deux dernières années de sa vie. Accablé sous les

1. Voy. plus haut, t. II, p. 350.
2. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 363.

souffrances physiques, rempli d'une sombre mélancolie, effrayé par des visions qui lui montraient des abîmes ouverts sous ses pas, disposé par ces défaillances du cœur à l'effroi plutôt qu'à l'amour de la divinité, il voulait renouveler l'offrande des victimes humaines, et sous une forme plus barbare encore, puisqu'au lieu du corps il immolait la raison. C'était le temps où, s'applaudissant de sentir diminuer son intelligence, il disait : « En écrivant ma pensée, elle m'échappe quelquefois; mais cela me fait souvenir de ma faiblesse, que j'oublie à toute heure; ce qui m'instruit autant que ma pensée oubliée, car je ne tends qu'à connaître mon néant [1]; » et où il ajoutait : « Si j'avais le cœur aussi pauvre que l'esprit, je serais bien heureux, car je suis merveilleusement persuadé que la pauvreté est un grand moyen pour faire son salut [2]. » Les autres pensées appartiennent à un âge plus heureux : elles sont détachées de ces beaux livres que Pascal écrivait sur les sciences physiques, alors que marchant dans la route ouverte par Descartes, exécutant des expériences dont l'une lui avait été indiquée par ce grand homme [3], il défendait la raison individuelle contre l'ascendant de l'antiquité, contre l'autorité du grand nombre, vengeait les inventeurs des accusations de la foule [4], et, augmentant pour sa part le nombre des découvertes, contribuait au bien-être de ses semblables et au progrès de l'esprit humain. Il y a donc deux hommes dans Pascal : d'un côté le savant laborieux, le novateur indépendant, qui cherche la vérité et qui la trouve; de l'autre le dévôt excessif, qui ferme volontairement les

1. *Pensées*, édit. Faug., t. Ier, p. 216.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 371.
3. Voy. *Œuvres philosophiques de Descartes*, édit. Ad. C., t. Ier, p. 63.
4. *Pensées*, édit. Didot, 1817 : t. Ier, p. 189, 197 et édit. Faug., t. Ier, p. 213; t. II, p. 90.

yeux à l'évidence et qui tremble devant les fantômes de son imagination en délire.

§ 10. Des rapports de la parole et de la pensée.

Nous avons déjà parlé de la doctrine qui suppose qu'une langue primitive a été extérieurement révélée de Dieu à l'homme, que cette langue, dont le fond se retrouve dans tous les langages, contient toutes les vérités, et qu'il suffit d'interpréter les mots pour acquérir toutes les connaissances. Cette doctrine n'est peut-être pas aussi nouvelle que nous l'avions pensé d'abord, car nous voyons que Platon a déjà répondu à une théorie à peu près semblable, qui prétendait que les mots, étant d'institution divine, devaient indiquer la véritable nature des choses : « Il y a, dit Platon, des mots mal faits et différents les uns des autres pour exprimer les mêmes objets : lesquels de ces mots divers nous révèleront la véritable nature des choses? Il faut que nous ayons un moyen de connaître les choses elles-mêmes, pour savoir quels sont les mots qui leur conviennent le mieux[1]. » Quant aux mots bien faits, l'expérience prouve que nous n'allons pas du mot à l'idée, mais de l'idée au mot; c'est donc l'idée qui engendre le mot et non le mot qui engendre l'idée. Il y a sur ce sujet un excellent chapitre de Bossuet : « L'idée, dit-il, est ce qui représente à l'entendement la vérité de l'objet entendu; le terme est la parole qui signifie cette idée. L'idée représente immédiatement les objets; les termes ne les signifient que médiatement et en tant qu'ils rappellent les idées. L'idée précède le terme qui est inventé pour la signifier : nous parlons pour exprimer nos pensées. L'idée est ce par quoi nous nous disons la chose à nous-mêmes; le terme

1. *Cratyle*, éd. H. E., t. Ier, p. 438 : éd. Tauch., t. II, p. 315.

est ce par quoi nous l'exprimons aux autres.... Mais encore que ces deux choses soient si distinguées, elles sont devenues comme inséparables, parce que par l'habitude que nous avons prise dès notre enfance d'expliquer aux autres ce que nous pensons, il arrive que nos idées sont toujours unies aux termes qui les expriment, et aussi que ces termes nous rappellent naturellement nos idées. Par exemple, si j'entends bien ce mot de triangle, je ne le prononce point sans que l'idée qui y répond ne me revienne, et aussi, je ne pense point au triangle même, que le nom ne me revienne à l'esprit. Ainsi, soit que nous parlions aux autres, soit que nous nous parlions à nous-mêmes, nous nous servons toujours de nos mots et de notre langage ordinaires. Absolument pourtant, l'idée peut être séparée du terme, et le terme de l'idée, car *il faut avoir entendu les choses avant que de les nommer*, et *le terme aussi, s'il n'est pas entendu ne nous rappelle aucune idée.* Quelquefois nous n'avons pas le terme présent, que la chose nous est très-présente, et quelquefois nous avons le terme présent, sans nous souvenir de sa signification. Les enfants conçoivent beaucoup de choses qu'ils ne savent pas nommer, et ils retiennent beaucoup de mots dont ils n'apprennent le sens que par l'usage. Mais depuis que par l'habitude ces deux choses se sont unies, on ne les considère plus que comme un seul tout dans le discours : l'idée est considérée comme l'âme, et le terme comme le corps. Le terme, considéré en cette sorte, c'est-à-dire comme faisant un seul tout avec l'idée et la contenant, est supposé dans le discours pour les choses mêmes, c'est-à-dire, mis à leur place, et ce qu'on dit des termes, on le dit des choses. Nous tirons un grand secours de l'union des idées avec les termes, parce qu'une idée attachée à un terme fixe n'échappe pas si aisément à notre esprit. Ainsi, le terme joint à l'idée nous aide à être attentifs : par exemple la seule idée intel-

lectuelle de triangle ou de cercle est fort subtile d'elle-même, et échappe facilement par les moindres distractions ; mais quand elle est revêtue de son terme propre, comme d'une espèce de corps, elle est plus fixe, et on la tient mieux. Mais il faut pour cela être attentif, c'est-à-dire ne faire pas comme ceux qui n'écoutent que le son tout seul de la parole, au lieu de considérer l'endroit de notre esprit où la parole doit frapper, c'est-à-dire l'idée qu'elle doit réveiller en nous [1]. »

Bossuet a parfaitement marqué la distinction de l'idée et du mot, et en même temps l'union étroite qui s'établit entre l'un et l'autre. Cette union avait fait croire que l'homme ne pouvait penser sans parler, et cette première erreur avait conduit à cette seconde, que Dieu n'avait donné la pensée à l'homme qu'avec la parole et par la parole. Bossuet fait très-bien observer que souvent nous n'avons pas le terme présent, tandis que la chose nous est présente. Ce matelot qui resta quatre ans dans l'île déserte de Juan Fernandez, avait tellement oublié sa langue qu'il ne put se faire comprendre de ceux qui le recueillirent. Il ne prononçait les mots qu'à demi, quoique ses idées fussent restées entières [2].

Pour nous convaincre que l'intelligence ne dépend pas de la parole, il suffit de décomposer l'intelligence. Il est évident que la perception devance le langage : l'enfant, pour connaître le sein qui le nourrit et le sourire de sa mère, n'a pas besoin de parler : il n'en a pas besoin non plus pour savoir qu'il souffre, qu'il jouit, qu'il craint, qu'il espère. C'est seulement pour les réminiscences, ou pour les conceptions idéales qu'on suppose la nécessité du langage, c'est-à-dire du souvenir des mots. Mais dans la réminiscence, nous distinguons le souvenir de

1. *Logique*, liv. Ier, chap. III.
2. *Voyages* de Woodes Rogers.

la chose et le souvenir du terme qui l'exprime ; l'un peut être sans l'autre : c'est ce qui arrive, lorsque pensant à la chose, nous n'en trouvons pas le nom, où que pensant au nom nous en laissons échapper le sens. Quant à la conception idéale et notamment à la conception du bien et du mal moral, nous avons fait voir que pour y attacher un terme, ou comprendre les mots que les autres y attachent, il faut commencer par en avoir l'idée. Les croyances ne peuvent pas non plus naître du langage. L'enfant qui ne parle pas s'attend à retrouver le lendemain les mêmes choses que la veille. Il n'y a que la faculté d'interprétation qui du signe nous fasse passer à l'idée, mais à la condition, comme nous l'avons dit, que la conscience nous ait déjà fait connaître l'idée que nous retrouvons sous le signe.

Le poëte et l'orateur connaissent bien la différence de l'idée et du langage. Le moment de la conception est plein de feu et de délices ; leur esprit est rempli d'images, leur cœur abonde de sentiments. Bientôt ils se mettent à la recherche de l'expression : c'est le moment de l'enfantement ; il est long et pénible. Lorsque ce travail est achevé et qu'ils comparent le langage et la pensée qu'ils avaient dans l'esprit, ils trouvent la copie pâle et froide, et ils s'aperçoivent que bien loin d'avoir pensé avec la parole, celle-ci ne s'est mêlée à leur pensée que pour la diminuer et l'éteindre.

Un élégant et ingénieux écrivain [1] a dit que l'animal ne distingue pas parce qu'il ne parle pas. Mais l'animal qui cherche son maître a de ce maître une idée qu'il distingue de toutes les autres; le chien d'arrêt qui, au lieu de fondre sur la proie, la tient fixée sous son regard, distingue dans sa pensée entre l'idée du plaisir qu'il goûterait en obéissant à son instinct et l'idée de la punition

1. M. Laromiguière, *Leçons de philosophie.*

qu'il encourrait s'il cédait à cet instinct. Il n'a donc pas besoin de la langue pour distinguer. La langue, dit le même auteur, après Condillac, est une méthode analytique. Mais toutes les langues ne sont pas analytiques; les langues anciennes sont fort complexes ; chaque mot y exprime plusieurs idées à la fois. Quant aux langues modernes, si elles sont plus analytiques, c'est que les peuples qui les parlent sont plus portés à l'analyse de leurs idées, et qu'ils modifient leur langage pour le plier au besoin de leur esprit. « Souvent, observe-t-on, nous apercevons vaguement ce que nous voulons dire, et dès que nous prenons la parole, notre pensée s'éclaircit; il semble donc que c'est la parole qui décompose la pensée. » Lorsque nous voulons exprimer nos idées, nous les soumettons à l'analyse, et c'est l'analyse intellectuelle qui passe dans le langage.

Si les mots avaient été institués de Dieu, comment aurions-nous substitué nos langues abstraites aux langues complexes des anciens? Les mots abstraits ne se présentent à notre esprit que parce que nous avons d'abord les idées abstraites. Sans les mots, dit-on dans l'école de Condillac, nous n'aurions point les idées de classe, de genre et d'espèce. Mais un enfant qui extrait du sable les coquillages, fait une classe sans y appliquer de mot. Nous accordons que la parole est utile à la conservation de certains souvenirs. Il y a des idées très-générales et très-immatérielles qui apparaissent fugitivement dans l'esprit, et dont on se laisse facilement distraire, telles que les idées de substance, d'existence, d'infini, d'éternité. Il est bon d'attacher un signe à ces idées, car comme nous l'avons dit, le souvenir de l'objet matériel est plus facile, plus prompt, plus présent que le souvenir de l'objet immatériel. Le signe rappelle l'idée, et, selon l'expression de Bossuet, quand l'idée est revêtue de son terme propre comme d'une espèce de corps, elle est plus

fixe et on la tient mieux. La langue est donc un moyen de retenir certaines idées fugitives, de les combiner les unes avec les autres, et elle devient, surtout lorsqu'elle est écrite, un instrument puissant de progrès pour l'esprit humain, soit par la réflexion qu'elle permet à chacun de faire sur ses propres pensées, soit par la transmission des idées qu'elle établit entre les siècles. Mais la langue qui fixe et qui conserve l'idée ne la crée pas. L'idée vient d'ailleurs. On ne peut donc pas admettre que Dieu ait fait directement l'éducation du premier homme par la vertu de la parole, et que pour découvrir la vérité nous n'ayons qu'à épeler les mots de cette langue primitive.

§ 11. Du consentement universel.

Cette révélation primordiale dont ni les textes sacrés, ni les Pères de l'Église, ni Bossuet n'ont fait mention, et qui aurait contenu non-seulement toute la morale, mais toute la géométrie et toute la physique, s'est conservée, suivant quelques-uns, dans le langage comme nous venons de le voir, et suivant d'autres, dans le consentement universel.

Un éloquent écrivain de ce temps a entrepris de montrer que la certitude ne peut être atteinte par l'individu isolé, mais seulement par le consentement général [1]. Arnauld et Nicole ont cependant répété après Descartes, ainsi que nous l'avons déjà observé, que « dans les choses que Dieu a laissées au discernement de la raison de chacun en particulier, l'autorité du nombre n'est pas si considérable et qu'elle sert souvent à engager plusieurs personnes en des jugements contraires à la vérité [2], » et ces pieux auteurs n'ont pas craint de regarder la croyance

1. M. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1836, t. II, p. 21.
2. *La Logique ou l'Art de penser*, 5e édit., p. 372-3.

qui se fonde en toute matière sur le consentement universel, comme une partie de ce qu'ils appellent *le sophisme de l'autorité* [1].

Examinons dans quelle circonstance l'autorité du nombre influe sur notre jugement, et quelle est la valeur de cette influence. Cette autorité n'a pas d'action sur notre perception. Les sens, dit-on, nous trompent et se contredisent. Dans le cas où ils s'accorderaient, un sixième sens pourrait troubler leur accord. Avec des sens différents, nos sensations seraient différentes. Suis-je même certain que je sens ? Le rêve ne me donne-t-il pas pour des sensations réelles de trompeuses apparitions [2]. Nous avons montré que les sens ne nous trompent point, qu'ils ne sont pas en désaccord, parce qu'ils ne perçoivent pas le même objet; qu'un sixième sens ne contredirait par les autres, mais percevrait un sixième objet; que nous devons leur demander seulement le rapport des objets avec nos organes; que conséquemment des instruments différents nous donneraient des sensations différentes, mais tout aussi réelles que celles de notre organisation actuelle; enfin que la nature nous fait directement distinguer le rêve d'avec l'état de veille. Mais si cette accusation était juste, elle tomberait sur l'humanité tout entière, et, par conséquent, sur le témoignage général, qui n'aurait aucun titre à relever l'erreur de personne.

L'auteur, dans la défense de son livre, suppose un dialogue entre un cartésien et un fou qui se croit Descartes : chacun des interlocuteurs en appelle à l'évidence et à sa raison individuelle, et l'auteur triomphe de ce que l'un ne peut persuader l'autre [3]. Mais comme, après avoir essayé de convaincre d'erreur chaque individu, il

1. *La Logique ou l'Art de penser*, p. 371.
2. *Essai sur l'indifférence*, t. II, p. 5 et 6.
3. *Ibid.*, préface.

met l'infaillibilité dans le suffrage général, c'est-à-dire dans la somme des individus, il en résulte que le cartésien et le fou, pris chacun à part, ont tort, et que, pris ensemble, ils ont raison, ce qui est une contradiction.

En matière de perception, le témoignage général est sur moi sans efficacité, car d'une part, mes perceptions ne sont pas erronées, et de l'autre, si elles l'étaient, je serais seul capable de les rectifier, car vous ne po z me prêter les vôtres. Par le témoignage général, je puis être amené à croire, comme nous le dirons tout à l'heure, mais non à percevoir. Le sentiment commun n'a pas plus de prise sur la conscience que sur les sens extérieurs. « Nous sommes, dit le même auteur, dans l'impuissance de nous démontrer que nous existons [1]. » D'abord, nous n'avons pas besoin de démonstration à ce sujet, nous savons directement et immédiatement que nous sommes; ensuite, si la conscience n'a pas d'évidence, elle en manque chez le plus grand nombre, comme chez le plus petit, et le consentement universel n'est pas un moyen de redressement ; d'une autre part, si l'on admet que la conscience est droite chez le plus grand nombre et fausse chez le plus petit, le premier ne pourra cependant corriger le second. En effet, si en mon particulier je doute de mon existence, comment le témoignage général pourrait-il m'éclairer sur ce point? Comment pourrais-je être plus certain de l'existence du témoignage général que de ma propre existence ? Si j'admets le fait du sentiment commun, sans en demander une démonstration, comment n'admettrais-je pas aussi directement le fait de mon existence? Comment d'ailleurs les autres seraient-ils plus certains de mon existence que je ne le suis moi-même ? Me donner le sentiment général pour corriger ma conscience, c'est commettre plusieurs cercles vicieux.

1. *Essai sur l'indifférence*, édit. citée., t. II, p. 11.

Ce que nous disons de la conscience, nous le disons de la mémoire, qui nous atteste notre existence passée, et de l'intuition de l'esprit, qui nous fait saisir l'infini. Si nous ne possédons pas ces connaissances par nous-mêmes, le sentiment général qui ne nous parvient que par la parole ne pourra nous en fournir aucune idée.

Le consentement universel est sans autorité sur nos perceptions, il n'en a pas davantage sur nos conceptions. Si mes réminiscences sont incomplètes, le témoignage général ne peut remplacer celles qui me manquent. Qu'importe qu'il se souvienne à ma place, son souvenir n'est pas le mien. Il peut sans doute être l'occasion d'un réveil de ma mémoire, mais tant qu'elle restera endormie, je pourrai *croire*, je ne *connaîtrai* pas. Après les réminiscences, viennent les conceptions idéales. « La géométrie, poursuit-on, repose, comme toutes les autres sciences, sur le consentement commun. De distance en distance et dès les premiers pas, la raison est arrêtée par des difficultés insurmontables [1].... » Les difficultés dont il s'agit ici sont : 1° le défaut de démonstration pour les principes de la géométrie, 2° la divisibilité à l'infini qu'il faut concilier avec l'étendue continue. Si ces difficultés sont insurmontables, elles le sont aussi pour le consentement commun, qui, dit-on, est la base de la géométrie. Si, comme nous l'avons fait voir, elles peuvent se surmonter, la raison individuelle en vient à bout, comme la raison commune, puisque la raison commune n'est que la somme de toutes les raisons individuelles. Quant à la conception morale, « le sentiment du vrai et du faux, du bien et du mal, varie, dit-on, selon les circonstances, les intérêts, les passions [2]. » Comment de

1. *Essai sur l'indiff.*, p, 23.
2. *Ibid.*, p. 8.

tous ces dissentiments va-t-on composer un sentiment général qui impose à ma raison individuelle? Si on ne prend que les points sur lesquels le genre humain est d'accord, comme je fais partie du genre humain, c'est mon sentiment qui fonde le sentiment général, et non celui-ci qui fonde mon sentiment particulier.

Nos perceptions et nos conceptions sont infaillibles ; elles sont les mêmes chez tous les hommes. Nos croyances, au contraire, sont faillibles et elles diffèrent d'individu à individu. « Si les dogmatistes, dit on, supposent la raison de chaque homme infaillible, qu'ils expliquent tant de jugements contradictoires[1]. » Ces contradictions n'existent pas pour les perceptions ni pour les conceptions, mais seulement pour les croyances, et les dogmatistes les expliquent précisément par la faillibilité qui est le caractère des croyances. Comme les perceptions et les conceptions sont les mêmes chez tous les hommes, il se trouve précisément que l'autorité est sans prise sur elles; mais il en est autrement à l'égard de nos croyances, qui sont variables et d'où viennent toutes les erreurs. Nos perceptions et nos conceptions sont incommunicables; mais nos croyances sont pour ainsi dire contagieuses. La croyance d'autrui influe sur la nôtre, ainsi que nous l'avons fait voir. Mais la croyance, même la plus générale, n'est qu'une croyance, et, par conséquent, elle peut être erronée. Le polythéisme a été la religion du genre humain. Comment donc essaye-t-on de prouver que la croyance générale a toujours été conforme à la vérité. « Le témoignage général, dit l'auteur, a autant de certitude que le témoignage de Dieu, parce qu'au fond il n'en diffère pas. Le témoignage général est infaillible, car Dieu nous tromperait, si la raison individuelle n'avait pas un moyen de rectifier ses er-

1. *Essai sur l'indiff.*, p. 18.

reurs[1]. » Ainsi c'est Dieu lui-même qui a si longtemps enseigné à la majorité des hommes qu'il y a plusieurs dieux. « Quel est, poursuit-on, le peuple qui n'ait pas cru à l'existence d'une vraie religion, qui n'ait pas repoussé comme fausses toutes les religions contraires à la sienne[2]? » Cette répugnance de chaque peuple pour le culte qu'il ne professait pas était-elle une preuve de la vérité de sa religion? Les Égyptiens avaient donc raison contre les Hébreux, et Pharaon contre Moïse? « La vraie religion, dit-on encore, est celle qui repose sur la plus grande autorité visible. Tout dans le choix d'une religion se réduit donc à savoir s'il existe quelque part une autorité qui soit la plus grande autorité, une société spirituelle et visible qui déclare qu'elle possède cette autorité[3]. » Aurait-on adressé ces paroles aux martyrs qui mouraient pour la foi du plus petit nombre? On s'appuie sur Bossuet qui a dit : « Il y a toujours eu sur la terre une autorité visible et parlante à qui il a fallu céder. Il faut un moyen extérieur de se résoudre sur les doutes[4]. » Cette autorité extérieure était en Égypte Jupiter Ammon; en Grèce, l'oracle de Delphes; à Rome, les augures et les livres des Sibylles. Recevrez-vous toutes ces autorités? On conclut « qu'avant Jésus-Christ, il existait une société spirituelle et visible, société universelle, mais purement domestique, qui conservait le dépôt des vérités nécessaires, en sorte que la vraie religion se composait des dogmes et des préceptes, originairement révélés de Dieu et attestés par la tradition de toutes les familles; que cette religion qu'on pouvait dès lors facilement distinguer des erreurs particulières et des superstitions locales, reposait évidemment sur la plus grande autorité, que la religion

1. *Essai sur l'indiff.*, t. II, p. 91
2. *Ibid.*, p. 118.
3. *Ibid.*, p. 130, 186 et 198.
4. *Ibid.*, p. 193.

primitive s'étant développée, selon l'attente universelle, fondée sur des promesses divines, la société spirituelle s'est développée pareillement; qu'elle est devenue société publique; que, depuis ce moment ou depuis Jésus-Christ, la société chrétienne eut toujours incontestablement la plus grande autorité, et que parmi les communions chrétiennes, le caractère de la plus grande autorité appartient à l'Église catholique; de sorte qu'en elle seule réside le salut[1]. » Nous demanderons d'abord comment, avant Jésus-Christ, la religion de la société universelle pouvait se distinguer des superstitions locales? Ces superstitions étaient partout les mêmes; on adorait partout plusieurs dieux, partout un dieu de la guerre, une déesse de l'amour et de la fécondité; c'était la superstition qui alors était catholique ou universelle. Secondement, comment dire que, depuis Jésus-Christ, la société chrétienne a toujours eu la plus grande autorité, puisqu'elle a employé plus de dix-neuf siècles à combattre les superstitions et les hérésies, et qu'elle n'a pas encore conquis la majorité des hommes. Troisièmement, enfin, comment fonder la supériorité de l'Église catholique sur l'autorité du nombre, lorsque la constitution de cette Église au lieu de reposer sur le suffrage universel ou même sur celui de la majorité, repose sur la hiérarchie; lorsque l'autorité descend du pape sur les évêques et des évêques sur le reste du clergé, lorsque le chef de la doctrine a le droit de mettre tous les autres croyants en dehors de sa communion? L'autorité qui règle l'Église catholique est donc l'autorité du plus petit nombre. « Mais, a dit notre auteur, fixer le nombre des témoignages nécessaires pour produire une certitude parfaite est impossible, cela dépend de mille circonstances, et en particulier *du poids* de chaque témoignage pris à part[2]. » Si vous pesez les

1. *Essai sur l'indiff.*, p. 202. — 2. *Ibid.*, p. 40

témoignages au lieu de les compter, vous renoncez à la suprématie de la pluralité. « Mais ce poids n'est fixé que par le consentement général [1]. » Vous abandonnez alors le poids pour le nombre, et vous êtes en contradiction avec votre église et avec vous-même.

En résumé, pour apprécier la valeur du consentement général, il faut distinguer les connaissances d'avec les croyances. Dans la limite des perceptions et des conceptions, le consentement est universel; mais chaque sens individuel concourant à former ce consentement, il n'en subit pas l'action, il en est la cause et non l'effet. Le fou est seul, sur ce point, contraire au sentiment commun, mais il n'en reçoit pas l'influence, et il ne s'y range que quand il parvient à discerner par lui-même ses conceptions d'avec ses perceptions. Dans l'ordre des croyances, au contraire, le consentement général exerce une grande action; la croyance du plus grand nombre n'emporte pas toujours celle du plus petit : mais elle l'intimide et le gêne. Nous ne croyons pas nécessairement comme la majorité, mais nous aimons à croire comme elle. Il faut observer toutefois que dans ce cas le sentiment commun est aussi faillible que le sens individuel, parce qu'il n'est qu'une croyance. Il est donc impossible de considérer le témoignage général comme produisant la certitude, ni surtout comme la produisant à l'exclusion des facultés de la raison individuelle. Il est impossible, en conséquence, de le regarder comme l'expression d'une révélation primitive. L'auteur voulait placer la raison de l'homme « dans l'alternative ou de vivre de foi ou d'expirer dans le vide [2]. » La foi fait partie de l'intelligence humaine; mais elle n'en est pas la seule faculté; et la raison ne tombe pas dans le vide dès qu'elle met le pied hors de

1. *Essai sur l'indiff.*, p. 40.
2 *Ibid.*, p. 2.

la foi. L'enfant qui ne sait pas par lui-même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et qui l'admet sur la parole du maître fait un acte de foi, il croit à cette égalité; mais le maître ne la croit pas, il la sait. La croyance permet toujours de comprendre le contraire de ce qu'on croit : le laboureur qui ensemence la terre comprend que la semence pourrait ne pas lever, mais celui qui connaît sa propre existence ne comprend pas qu'elle ne soit pas au moment où il la connaît; il ne la croit donc pas, il la sait. Telle est la distinction qu'il faut faire entre la connaissance et la croyance et on verra par là que l'intelligence ne vit pas uniquement de foi. Sans cette distinction il est impossible d'arriver à une solution satisfaisante du problème de la certitude.

§ 12. De l'autorité d'un chef de doctrine en matière profane.

Un autre écrivain de notre temps [1] combat comme nous l'autorité du plus grand nombre, mais il y substitue une autorité différente que nous ne pouvons pas non plus accepter. C'est celle d'un chef de doctrine devant lequel tous les autres hommes n'auraient qu'à incliner leur raison.

L'auteur, pour appuyer sa thèse, n'invoque pas de motifs tirés de l'ordre sacré; il prétend la défendre par des arguments purement humains et philosophiques, et c'est par ce côté que son opinion tombe sous notre jugement. Il s'élève d'abord contre l'autorité de la pluralité, et par conséquent contre celle des assemblées délibérantes et des conciles universels [2]. Nous lui accordons que les assemblées sont faillibles comme les individus,

1. Joseph de Maistre.
2 *Du pape*, édit. 1841, p. 11, 13, 21, 22, 78, 81, 90, 91, 93, 131, 132.

que leurs décisions sont plus lentes, plus embarrassées, qu'elles se déjugent les unes les autres, qu'en multipliant les voix on ne multiplie pas nécessairement les lumières; et que les assemblées peuvent être aussi despotiques que le chef le plus absolu. Cependant il faut reconnaître que, dans les matières de pure croyance, un instinct nous pousse à nous ranger du côté du plus grand nombre. La Providence, comme nous l'avons déjà fait observer, a voulu sans doute donner plus d'unité à l'espèce humaine, en ne lui permettant de changer d'opinion que par masses et pour ainsi dire d'un mouvement d'ensemble. Bien que le sentiment de la pluralité ne nous donne pas de certitude, nous inclinons plus de ce côté par notre nature que vers l'opinion d'un seul.

Les motifs que donne l'auteur en faveur de ce chef auquel nous devrions soumettre notre jugement sont pris de la nécessité de décider les questions, de les décider promptement et d'une manière souveraine et irrévocable [1]. Ce qu'il recherche par-dessus tout c'est l'ordre, la règle et la paix; ce qu'il déteste c'est l'anarchie, le désordre et la guerre; quant à la vérité, à la justesse de la décision, à la pureté même de la foi, l'auteur en a peu de souci. « Notre intérêt, dit-il, n'est pas qu'une question de métaphysique divine soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel [2]. » Peut-on avoir plus de mépris pour les dogmes d'une religion qu'on veut faire prévaloir? Il n'a pas plus de respect pour le chef dont il essaye d'établir l'autorité. Il ne lui accorde qu'une infaillibilité de convention, dont personne n'est la dupe. « Aucune promesse divine n'aurait été faite au pape qu'il ne serait pas moins infaillible.... C'est la même chose dans la pratique d'être

1. *Du pape*, p. 29 et 74.
2. *Ibid.*, p. 130.

infaillible *ou de se tromper* sans appel[1]. « Ce chef peut librement abuser de son pouvoir parce que cet abus n'égalera jamais les maux qui résultent de la révolte[2]; il peut être dissolu, parce que ses excès n'empêcheront pas de poursuivre les scandales publics dans ses tribunaux[3]. Il n'est donc pas question ici de la légitimité des jugements de ce maître. L'auteur ne cherche pas à l'établir et nous n'avons pas à la combattre. Ce qu'il demande c'est une décision quelconque, pourvu qu'elle soit une décision et qu'elle soit prompte. Nous ferons observer seulement que, dans sa haine des révolutions, qui, dit-il, commencées par les plus sages sont toujours terminées par les fous, il enveloppe, lui chrétien, la révolution qui a fondé le christianisme; et que, si la religion païenne avait eu l'organisation qu'il veut établir dans la religion catholique, nous verrions sur le trône de Rome le grand pontife de Jupiter. Nous répétons que nous n'avons pas l'intention d'établir ici une discussion théologique, ni de prononcer entre ceux qui, d'après les textes sacrés, soumettent les conciles au pape, et ceux qui, en s'appuyant sur les mêmes textes, soumettent les papes aux conciles ; nous voulons seulement établir que, dans l'ordre naturel, il est impossible de prouver la supériorité de la décision d'un seul sur la décision de la pluralité; non pas que celle-ci soit assurée de la certitude, mais parce que, si un grand homme a souvent raison contre la foule, rien ne nous garantit que celui que nous aurons choisi pour juge unique soit précisément ce grand homme.

L'ardent défenseur de l'unité du juge a lui-même obéi à la pente naturelle et a souvent senti le besoin de justifier par le suffrage du plus grand nombre les arrêts du maître souverain. « Les papes, dit-il, n'ont jamais pré-

1. *Du pape*, p. 6 et 234.
2. *Ibid.*, p. 142.
3. *Ibid.*, p. 147.

tendu gouverner sans lois [1]. » Ceci contredit ce qu'il avait dit d'abord : « Si le pape doit juger suivant les canons, qui jugera qu'il a jugé suivant les canons [2] ? » Il ajoute : « On demande qui arrêtera le pape : aux catholiques, je réponds : Dieu; aux autres, je réponds : tout, les canons, les lois, les coutumes, les souverainetés, la prescription, les représentations, le devoir, la crainte, la prudence, et par-dessus tout, *l'opinion reine du monde* [3]. » Nous voilà bien loin de cette suprématie qu'on voulait attribuer au juge unique; le souverain trouve un maître à son tour, et il le trouve dans ce sentiment général qu'on voulait rejeter, dans *l'opinion* qu'on avait méprisée d'abord, et qu'on proclame maintenant la *reine du monde*. Ailleurs il triomphe de ce qu'aucune bulle n'a été contredite par un concile universel, et de ce que l'Église ne s'est jamais encore révoltée contre aucune décision dogmatique du saint-père [4], confirmant ainsi par l'autorité du plus grand nombre celle du chef de la doctrine. Quoiqu'il ait attribué à ce maître une infaillibilité de droit, sinon de fait, il se permet de condamner lui-même, sous la couleur d'une approbation ironique, les décisions de deux papes : « Clément XIV et Pie VI, dit-il, ont cessé de publier la bulle *in Cœna domini* chaque année; puisqu'ils l'ont fait, ils ont bien fait. *Mais je ne vois pas que l'Europe y ait rien gagné* [5]. » Oubliant le mépris qu'il a versé sur l'opinion de la multitude, sur les peuples « qui possédant pour leur malheur l'Écriture sainte en langue vulgaire *s'avisent de la lire*, et de l'interpréter [6]; » il s'exalte à l'idée de l'ascen-

1. *Du pape*, p. 73, 74.
2. *Ibid.*, p. 119.
3. *Ibid.*, p. 128-129.
4. *Ibid.*, p. 131 et 183.
5. *Ibid.*, p. 267.
6. *Ibid.*, p. 74.

dant qu'obtiendrait la foi romaine, si l'Angleterre et la France la professaient toutes les deux. « Ah! si jamais, s'écrie-t-il, la même foi parlait seulement anglais et français, en un clin d'œil l'obstination contre cette foi deviendrait dans toute l'Europe un véritable ridicule, et, pourquoi ne le dirais-je pas, un mauvais ton [1]. » Enfin, par une contradiction dernière et plus criante que les autres, il dit encore : « La vérité tient évidemment à cette qualité de catholique [2]. » Que le défenseur du suffrage universel mette le signe de la vérité dans la catholicité ou l'universalité d'une opinion, cela est conséquent; mais celui qui soumet les opinions de tous à l'opinion d'un seul, qui déclare qu'un seul a raison et que tous les autres ont tort, doit peu s'inquiéter de voir confirmer par l'assentiment général la décision du chef suprême qu'il essaye d'établir; car s'il attache quelque importance à l'opinion de la multitude, ce n'est plus la décision du chef qui justifie l'opinion des autres, c'est cette opinion qui justifie l'opinion du prétendu maître, et qui est la véritable souveraine.

Il est donc impossible d'établir en fait, ni en droit, la supériorité du jugement d'un seul sur le jugement du plus grand nombre. Mais en montrant que notre nature nous porte à recevoir l'opinion de la pluralité, et que le défenseur du juge suprême a obéi lui-même à ce penchant, nous ne prétendons pas établir que le sentiment du plus grand nombre soit équivalent à la certitude. Nous rappelons la distinction que nous avons faite entre les connaissances et les croyances : sur les premières, l'opinion d'autrui est sans pouvoir, et c'est là le domaine de la certitude; sur les secondes, au contraire, l'opinion ou la croyance d'autrui est très-puissante, et cette puis-

1. *Du pape*, p. 371.
2. *Ibid.*, p. 336.

sance augmente avec le nombre de ceux qui professent la même opinion; mais cette croyance du plus grand nombre, bien que nous aimions à y céder, n'est pas une certitude; elle peut se tromper et nous conduire à l'erreur.

§ 13. Résumé.

Récapitulons ce que nous avons dit sur le problème de la certitude, du doute et de l'erreur. Les philosophes grecs ont distingué la nature de la connaissance d'avec la nature de la croyance, mais ils n'ont pas bien assigné les objets de l'une et de l'autre. Platon appliquait la connaissance aux choses générales, et la croyance aux choses particulières; mais le particulier est aussi bien que le général un objet de la connaissance, et le général peut être comme le particulier un objet de la croyance. La langue oratoire et poétique, qui s'embellit de figures et de fictions, peut sans inconvénient employer le mot croire pour le mot savoir, et réciproquement; mais il n'en est pas de même de la langue philosophique.

Nous avons vu que l'évidence, la clarté ou la distinction des idées ne suffit pas pour faire reconnaître celles qui s'appliquent à des objets extérieurs, comme les perceptions, celles qui ne sont rien hors de l'esprit, comme les conceptions, et celles qui peuvent répondre ou ne pas répondre à des réalités, comme les croyances. L'idée du triangle parfait est aussi claire que l'idée de l'infini, et cependant, de l'aveu de Descartes, l'une peut n'être rien en dehors de l'esprit, tandis que l'autre répond à un objet indépendant de l'idée que nous en avons. Leibniz, en demandant qu'à la clarté de l'idée s'ajoutât la possibilité de son objet, en d'autres termes, que cette idée ne contînt pas de contradiction, n'a pas demandé encore assez, car Descartes avait l'idée claire des tourbillons,

ces tourbillons étaient possibles, ils ne contenaient pas de contradiction, et cependant ils n'ont jamais existé que dans l'esprit de Descartes.

La croyance n'est pas le doute; celui-ci se compose de deux croyances qui marchent en sens contraire. Là où il n'y a qu'une seule croyance, le doute n'existe pas. Deux croyances se combattent lorsqu'elles s'appuient sur deux phénomènes ou sur deux signes différents : tel est le doute raisonnable, le doute propre à l'humanité; quant à celui qu'on a nommé le doute philosophique ou le doute méthodique, s'il veut s'étendre aux connaissances ou même aux croyances qui ne sont combattues par aucune autre, il est impossible et chimérique. Les pyrrhoniens l'ont tenté et ils se sont frappés de contradiction.

Les facultés de connaissance n'admettent ni le doute ni l'erreur, les facultés de croyance peuvent seules douter et se tromper. Les perceptions sont infaillibles, même celles des sens extérieurs; les conceptions n'ayant pas d'objet externe ne peuvent mal le représenter; l'objet de la croyance peut seul être ou n'être pas. La croyance que confirme la réalité est vraie; celle qui ne rencontre pas la réalité est fausse : telle est l'erreur.

La plupart des philosophes anciens ont rejeté la certitude des sens extérieurs; les uns, parce que l'étendue que nous font percevoir le toucher et la vue était considérée par eux comme divisible à l'infini, et qu'il résultait de cette divisibilité des propositions contradictoires; les autres, parce que l'étendue ne s'accorde pas avec les atomes discontinus et mobiles dont se composent les corps; d'autres enfin, parce que les organes extérieurs modifient les objets qu'ils nous donnent à connaître, et que les sens leur paraissaient en contradiction les uns avec les autres. Nous avons fait voir que la divisibilité à l'infini donne des divisions non étendues, qu'elle détruit

l'étendue au lieu de la diviser, et que, par conséquent, la véritable étendue n'est pas divisible à l'infini; que l'étendue est un fait, et qu'il faudrait l'admettre quand même on ne pourrait pas le concilier avec les atomes discontinus et mobiles qui sont seulement une hypothèse; que les sens nous font connaître le rapport des objets extérieurs et des organes, et qu'ils ne sont pas en désaccord, parce qu'ils ne montrent pas le même objet.

Les sophistes et les pyrrhoniens ont prétendu aussi que l'homme ne connaît rien d'absolu, de nécessaire, d'infini. Nous avons montré que parmi les difficultés signalées par ces philosophes, quelques-unes étaient vaines et supposées, quelques autres réelles et sérieuses; que le pyrrhonisme serait une doctrine raisonnable, s'il se contentait de renverser certains systèmes philosophiques et de montrer les limites de l'esprit humain, mais qu'il ne faut pas condamner toute connaissance, parce qu'il y a certaines choses que nous ignorons. Un espace, un temps, une substance active qui n'ont jamais commencé effrayent notre imagination, et cependant nous sommes contraints de les admettre, à moins de supposer que tout ce qui est soit sorti du néant. Comment cette substance active a-t-elle créé les corps et même les esprits? Comment les substances agissent-elles les unes sur les autres? A quel moment précis le jour se change-t-il en nuit et la nuit en jour? Où est la limite entre les espèces, entre un bois et une forêt? C'est ici que nous pouvons dire avec Pascal : « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. Connaissons donc notre portée : nous sommes quelque chose et nous ne sommes pas tout [1]. » De même que nos sens ne saisissent qu'un certain milieu et laissent échapper l'extrême petitesse et l'extrême

1. *Pensées*, édit. Faug., t. II, p. 69.

grandeur, de même l'intuition de l'esprit a ses limites. Mais, répétons-le sans nous lasser, de ce que nous ne connaissons pas toutes choses, il ne s'ensuit pas que nous devions abandonner les choses que nous connaissons. Il y a pour notre intelligence des mystères naturels; ils nous seront révélés quelque jour, et le besoin de les comprendre est une des raisons qui fondent l'espérance d'une vie à venir. Respectons ici-bas ces secrets, et ne nous rendons pas indignes de la vérité en rejetant ce qu'il nous est donné d'en connaître. Mais à quoi bon ces exhortations? Le pyrrhonisme n'a été que sur les lèvres des pyrrhoniens. Il n'est jamais entré pour eux dans la pratique, qui est la pierre de touche de la théorie. Les paroles de tous les sceptiques ont été contredites par leurs actes, et souvent par d'autres paroles qui leur sont échappées et qui ont trahi le véritable état de leur esprit.

Ceux qui nous refusent les moyens de connaître par nous-mêmes la vérité et nous renvoient à une révélation transmise soit par la parole et la tradition, soit par le consentement général, soit par l'autorité d'un arbitre unique et suprême, méconnaissent les faits et se contredisent eux-mêmes. Ils méconnaissent les faits, en ce qu'ils nient l'existence de nos perceptions et la sécurité qu'elles nous inspirent, et ils se contredisent, parce qu'ils sont obligés de reconnaître ces perceptions pour nous proposer leur doctrine.

On a dit encore de nos jours que nous ne pourrons jamais être assurés si notre entendement est bien approprié à l'acquisition de la vérité, et si une autre intelligence ne nous donnerait pas d'autres notions, et l'on a ajouté, que tout esprit, même celui de Dieu, devait se poser cette question et était dans l'impossibilité de la résoudre. Nous pourrions nous consoler d'une disgrâce que nous partagerions avec Dieu. Mais il ne nous est pas pos-

sible de rejeter notre esprit. L'homme s'appuie toujours sur lui-même; dans ses efforts pour s'abandonner, il ne se quitte jamais, et en cherchant à se nier il s'affirme. Si notre esprit se mettait en doute, il se fierait à lui-même pour affirmer son doute; il doit donc s'y fier aussi pour affirmer ses perceptions, ses conceptions et ses croyances.

FIN DU LIVRE IX

LIVRE X

LES OPÉRATIONS COMPLEXES DE L'INTELLIGENCE

CHAPITRE I

LE RAISONNEMENT

§ 1er. La nature du raisonnement.

Le jugement est une perception, une conception ou une croyance; le raisonnement qui unit ou disjoint deux jugements par le moyen d'un troisième, ne diffère du jugement qu'en degré, il n'est donc pas non plus une faculté spéciale.

Une suite quelconque de trois jugements ou de trois propositions ne suffit pas pour constituer un raisonnement : l'herbe croît; l'animal se meut; l'homme pense; voilà trois jugements qui ne forment pas un raisonnement.

Ceux qui désirent sont malheureux ;
L'avare est de ceux qui désirent ;
Donc l'avare est malheureux [1].

Voilà trois jugements qui composent un raisonnement ou un argument. Quelle est la nature du lien qui les enchaîne? C'est ce que nous allons examiner.

La conclusion a deux termes : le sujet : l'*avare*, et l'attribut : *est malheureux*; le sujet a déjà été exprimé dans l'une des propositions précédentes, il y a été uni au

1. *La Logique ou l'Art de penser*, 5e édit., p. 235.

terme : *ceux qui désirent*. L'attribut a été exprimé dans l'autre proposition et y a été aussi rapproché du terme : *ceux qui désirent*; il en est résulté que le sujet et l'attribut de la conclusion, convenant l'un et l'autre à un troisième terme, ont dû se convenir entre eux. Le raisonnement se compose donc d'un sujet et d'un attribut qui, ne pouvant être commodément comparés l'un à l'autre, sont comparés à une mesure commune ou à un troisième terme, qu'on appelle terme *moyen*, parce qu'il sert d'intermédiaire entre les deux termes à comparer, à peu près comme lorsqu'un architecte, voulant comparer deux fenêtres d'un bâtiment, et ne pouvant pas les mettre l'une sur l'autre, applique successivement la toise sur chacune d'elles et conclut que, si elles sont égales à la toise, elles sont égales entre elles. Mais il faut sortir des figures, et voir comment deux termes d'un jugement, c'est-à-dire deux idées, qui ne se mesurent pas en longueur et en largeur, peuvent se convenir entre elles ou convenir à une troisième idée.

A quelle condition le terme l'*avare* convient-il au terme *ceux qui désirent ?* à cette condition que l'avare est un individu de la classe de ceux qui désirent; et comment ce dernier terme convient-il lui-même au terme : *sont malheureux* [1] *?* Parce que ceux qui désirent sont une espèce du genre des malheureux. Le rapport qui unit les trois termes est donc ici le rapport de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre. Or, le genre n'étant formé que des qualités communes aux espèces, et l'espèce que des qualités communes aux individus, ce qu'on dit du genre se dit des espèces, ce qu'on dit de l'espèce se dit des individus.

Le sujet de la conclusion, comme celui de toute proposition est *ordinairement* moins étendu que l'attribut,

1. *La Logique ou l'Art de penser*, liv. III, chap. 1er, 5e édit, p. 233.

lequel peut convenir à plusieurs autres sujets. Le sujet de la conclusion s'appelle donc le petit terme, le moindre terme, le terme *mineur*, c'est-à-dire le terme le moins étendu, *terminus minor*, et l'attribut s'appelle le grand terme, le terme *majeur* ou le plus étendu, *terminus major*. Le terme de comparaison, dans lequel rentre le sujet de la conclusion, rentre lui-même dans l'attribut, il tient le milieu entre le petit terme et le grand terme sous le rapport de l'extension, et c'est une nouvelle raison pour qu'on l'appelle le terme *moyen*. La proposition, dans laquelle le moindre terme est rapproché du terme de comparaison, s'appelle *mineure*. Celle où le plus grand terme est rapproché du moyen, s'appelle *majeure*. L'ordre des propositions ne change pas le caractère de chacune d'elles, ni la nature du raisonnement. La majeure peut être placée la seconde, ou même la troisième. La conclusion peut être exprimée la première, ou placée entre les deux autres propositions.

Dans quelque ordre que les trois propositions soient exprimées, la conclusion est toujours *mentalement* précédée des deux autres propositions, qui en sont le fondement, puisqu'elles servent à confronter les deux termes de la conclusion au terme de comparaison. Pour cette raison, elles sont appelées propositions préconçues, précédentes, *prémisses*, *præmissæ*, quoiqu'elles puissent s'exprimer les dernières dans le discours. La conjonction *donc* annonce que les prémisses ont été exprimées avant la conclusion ; la conjonction *car* annonce que l'une des deux prémisses ou toutes les deux vont être exprimées après la conclusion.

§ 2. Les différentes formes du raisonnement.

Lorsque les trois propositions d'un raisonnement sont exprimées, elles forment ce qu'on appelle un *syllogisme*

Dans le langage familier et dans la langue oratoire et poétique, on n'exprime pas toujours les trois propositions du syllogisme ; on peut sous-entendre celle qu'on veut; l'esprit supplée à ce silence, et il achève mentalement le raisonnement qui s'appelle alors *enthymème* [1]. On peut vérifier cette observation en sous-entendant l'une ou l'autre des trois propositions dans l'exemple que nous avons cité.

Quelquefois le sujet de la conclusion est comparé à un moyen terme dont la convenance avec l'attribut ne s'aperçoit pas du premier abord ; on a besoin de comparer celui-ci à un second moyen, puis le second à un troisième, jusqu'à ce qu'on en trouve un qui convienne clairement à l'attribut. Ces comparaisons successives se font par des propositions qui s'ajoutent aux trois propositions fondamentales du raisonnement et composent une accumulation ou monceau qu'on appelle *sorite* [2]. On peut résoudre le sorite en autant de syllogismes particuliers qu'il y a de moyens intermédiaires entre le sujet et l'attribut de la conclusion.

Lorsque la majeure et la mineure sont accompagnées de développements qui les éclaircissent, cette forme du raisonnement, qui est usitée dans l'art oratoire et qui est à proprement parler une réunion de plusieurs enthymèmes, forme, suivant Port-Royal [3], un autre genre de sorite qu'on appelle *épichérème* [4], d'un mot grec qui signifie attaque ou argument.

Si le sujet est rapproché de l'attribut par un double moyen qui comprenne toutes les suppositions possibles, cet argument, qui conclut des deux côtés, est un troi-

1. *Syllogismus in mente*, ἐν θυμῷ, ἐνθύμημα, *Enthymema*.
2. Σωρὸς, σωρείτης, *sorites*.
3. *L'art de penser*, 3e édit., p. 295
4. Ἐπιχείρημα, *epicherema*.

sième genre de sorite [1] qu'on appelle *dilemme* [2] ou syllogisme disjonctif [3]. Tel est ce dilemme sur Éliacin dans *Athalie :*

A d'illustres parents, s'il doit son origine
La splendeur de son rang doit hâter sa ruine,
Dans le vulgaire obscur si le sort l'a placé
Qu'importe qu'au hasard un sang vil soit versé.

La conclusion : *Éliacin doit être mis à mort* est ici sous-entendue ; le sujet *Éliacin* est rapproché de l'attribut *mis à mort* par le moyen *ennemi illustre* et par le moyen *ennemi obscur*. De toutes les formes du raisonnement le syllogisme étant la plus régulière, c'est de cette forme que la logique s'est surtout occupée et qu'elle s'est appliquée à tracer les règles.

§ 3. Règles, figures et modes du syllogisme.

Ces règles tiennent à la nature du rapport qui unit les termes du raisonnement. Le rapport étant celui de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre, il faut que le terme moyen comprenne le sujet de la conclusion comme le genre contient l'espèce, et qu'il soit lui-même contenu dans l'attribut de la conclusion, comme l'espèce est contenue dans le genre. C'est pour cela qu'on dit : 1° Que le moyen doit être pris au moins une fois dans toute son extension, et que par conséquent des deux prémisses il doit y en avoir une qui soit universelle ; 2° Que les termes ne doivent pas être plus généraux dans la conclusion que dans les prémisses. Telles sont les deux seules règles essentielles du syllogisme, celles qui touchent au fond même de l'argument. Les règles qu'on joint à

1. *L'art de penser*, p. 295.
2. Δίλημμα.
3. Bossuet, *Logique*, liv. III, chap. XV.

celles-là ne servent qu'à la description extérieure du syllogisme. Par exemple, le terme moyen ne doit pas être répété dans la conclusion ; si les deux prémisses sont négatives, il n'y a pas de conclusion, car le moyen ayant été nié du mineur et du majeur, le mineur et le majeur ne sont pas rapprochés l'un de l'autre ; si, au contraire, les deux prémisses sont affirmatives, la conclusion ne peut être négative ; en effet, le mineur et le majeur étant affirmés du moyen sont affirmés l'un de l'autre. Pour enfreindre ces dernières règles, il faut le faire à dessein, et même il est rare que les deux premières soient violées de bonne foi. Les fautes ordinaires du raisonnement ne sont pas celles qui pèchent contre les règles du syllogisme, mais celles que l'on commet en prenant un faux principe, dont on tire la conséquence suivant toutes les règles.

La logique fait encore remarquer que le moyen peut être sujet dans la majeure et attribut dans la mineure, ou attribut dans l'une et l'autre, ou sujet dans toutes les deux, ou enfin attribut dans la majeure et sujet dans la mineure, ce qui donne quatre figures différentes du syllogisme. Puis, on considère que les propositions du syllogisme peuvent être universelles ou particulières, suivant que leur sujet est universel ou particulier, ce qui détermine la *quantité* de la proposition ; affirmatives ou négatives, suivant que l'attribut est nié ou affirmé du sujet, ce qui détermine la *qualité* de la proposition. Ces nouvelles modifications sont appelées les *modes* du syllogisme.

On ne confond donc point les *formes* du raisonnement, qui tiennent au nombre des propositions exprimées, et dont le syllogisme est la plus parfaite ; les *figures*, qui dépendent de la place du moyen dans les prémisses, et qui ne peuvent être qu'au nombre de quatre ; et les *modes*, qui consistent dans la quantité et la qualité des

propositions. Voilà tout ce que l'on enseigne de plus important sur le raisonnement et sur le syllogisme qui en est l'expression la plus régulière.

§ 4. Le raisonnement d'égalité.

Dans le syllogisme que nous avons cité comme modèle, le terme moyen : *ceux qui désirent* est plus général ou plus étendu que le sujet de la conclusion : *l'avare*, et moins étendu que l'attribut : *est malheureux;* c'est ce qui arrive le plus *ordinairement*, comme le dit Port-Royal [1], et c'est d'après cette condition la plus générale qu'on a établi les noms de terme *mineur*, terme *majeur*, terme *moyen*. Il se peut cependant que le terme moyen, au lieu d'être plus général que l'un des deux termes de la conclusion et moins général que l'autre, soit seulement l'égal du premier ou du second, et quelquefois de tous les deux. Soit, par exemple, ce raisonnement d'Aristote :

Les bipèdes, les quadrupèdes, les oiseaux, les poissons, les insectes et les vers ont le sens du tact et une bouche;

Les animaux se composent des bipèdes, quadrupèdes, etc. ;

Donc tous les animaux ont le sens du tact et une bouche.

Ici le terme moyen n'est pas un genre dont le mineur soit une espèce, c'est la réunion de toutes les espèces qui sont contenues dans le mineur; le terme moyen n'est donc pas plus général que le mineur, il est de la même extension. Dans le premier exemple que nous avons cité, en allant du terme moyen au mineur, nous allions du plus au moins, nous *faisions sortir* d'un genre l'espèce

1. Liv. III, chap. Ier, 5e édit., p. 233.

qu'il contenait, *nous déduisions, deducere*, et le raisonnement s'appelait *une déduction*. Dans le dernier exemple, ce n'est pas une espèce que l'on fasse sortir, que l'on *déduise* d'un genre; c'est le genre que l'on construit, que l'on *induit* par toutes les espèces. Ce raisonnement a été nommé par Aristote l'*induction*, Ἐπαγωγή [1].

Le terme moyen est encore l'égal de l'un des termes de la conclusion, lorsqu'il est la définition de ce terme ou qu'il est défini par lui. Exemple :

Le déplaisir de la répétition se guérit par le changement;

L'ennui est le deplaisir de la répétition;

Donc l'ennui se guérit par le changement.

Le terme moyen : *le déplaisir de la répétition* n'est pas plus général que le mineur *l'ennui*, dont il est la définition ; il est donc un terme d'égale extension.

Enfin le terme moyen est égal à l'un des termes de la conclusion, et quelquefois à tous les deux, dans les équations mathématiques. Exemple :

$$A = B.$$
$$B = C.$$
$$A = C.$$

Le terme moyen B n'est ni plus ni moins général que le mineur A et le majeur C; il est égal à l'un et à l'autre en extension, et les termes égaux en extension sont égaux en compréhension.

En résumé : tantôt le terme moyen est plus général que le mineur et moins général que le majeur : c'est ce qui arrive dans le plus grand nombre de cas; le rapport qui unit alors les trois termes, est le rapport du genre à l'espèce ; le moyen est un genre relativement au mineur, et une espèce relativement au majeur ; tel est le raison-

1. Voy. plus haut le chapitre où nous traitons de l'induction.

nement déductif. Tantôt le terme moyen est égal en extension, soit à l'un des deux termes de la conclusion, soit à tous les deux ; il leur est alors égal en compréhension, c'est-à-dire qu'il contient le même objet. Dans ce raisonnement, le rapport qui unit les termes est le rapport d'égalité, qu'il faut dégager des expressions différentes sous lesquelles il est caché. Le genre n'étant formé que de ce qui est commun aux espèces, ce qu'on dit du genre se dit des espèces : tel est le fondement du raisonnement déductif. Ce qu'on affirme d'un objet se peut affirmer de ce même objet sous une distribution différente, pourvu que la distribution ne change en rien le fond sur lequel on raisonne : telle est la base du raisonnement d'égalité.

§ 5. L'argument démonstratif et l'argument probable.

Le rapport du moyen aux deux autres termes du raisonnement est celui du genre à l'espèce, de l'espèce à l'individu, ou du même au même sous une distribution différente. Les genres sont formés par des ressemblances ou des qualités semblables; pour savoir si un objet rentre dans la même classe qu'un autre, il faut examiner si le premier possède le même attribut que le second. Pour découvrir si un objet est le même qu'un autre, sous une subdivision différente, il faut voir si celui-ci est la réunion de toutes les espèces ou de toutes les parties comprises dans celui-là, ou s'il en est la définition, c'est-à-dire s'il en comprend le genre prochain et la différence essentielle.

On voit tout de suite que si la relation du moyen aux termes de la conclusion est saisie par les facultés de perception de la conception idéale, cette relation sera certaine, et l'argument démonstratif; et que si elle est saisie par une faculté de croyance, l'argument sera seulement probable.

Les anciens ne donnaient le nom de démonstratif qu'au raisonnement fondé sur les jugements nécessaires ; les modernes n'ont pas mis l'expérience hors de la démonstration, et ils regardent avec raison comme démonstratif le raisonnement fondé sur les sens extérieurs, la conscience et la mémoire. Si nous ne savons pas par expérience que l'avare désire, si nous ne faisons que le conjecturer, l'argument déductif ne sera pas convaincant, il ne sera que probable ; il ne vaudra que ce que valent les facultés qui produisent les conjectures.

Nous avons mis en regard du raisonnement déductif le raisonnement *inductif* ou *épagogique* d'Aristote. Le rapport de toutes les espèces au genre a toujours quelque chose de conjectural ; car nous ne pouvons pas être assurés d'avoir vu toutes les espèces, ni tous les individus de chaque espèce. Ainsi dans l'exemple que nous avons cité, Aristote conclut des animaux qu'il a vus à tous les animaux existants ; ce raisonnement n'est donc fondé que sur notre croyance à la généralité et à la stabilité des phénomènes de la nature.

L'argument inductif ou épagogique ne donnerait la certitude que s'il établissait une équation parfaite, et cette équation n'est possible que dans les mathématiques. Ceci posé, nous pouvons facilement nous rendre compte des différentes classes d'arguments ou de preuves établies dans les traités de logique. Ces classes sont au nombre de deux, l'une comprend les arguments pris de l'intérieur du sujet ou *des lieux intrinsèques ;* l'autre les arguments pris de l'extérieur du sujet ou *des lieux extrinsèques.*

Les lieux intrinsèques sont : 1° le genre, le propre et l'accident : le moyen est un genre fondé sur une propriété essentielle ou sur une propriété accidentelle. 2° L'induction *épagogique*, ou l'induction d'Aristote, la définition, la division et l'énumération des parties ; ce sont les

raisonnements d'égalité : le moyen est égal en extension et en compréhension à l'un des termes de la conclusion, c'est-à-dire qu'il est le dénombrement des espèces ou le genre prochain et la différence essentielle ou le total des parties ou des attributs contenus dans l'un des termes de la conclusion. 3° La comparaison [1] : le moyen est un genre auquel le sujet de la conclusion n'appartient que par ressemblance. Par exemple :

Les plantes demandent à être cultivées,
La jeunesse est une plante (ressemble à une plante) :
Donc la jeunesse demande à être cultivée.

Ce raisonnement, fondé sur la ressemblance, n'est jamais démonstratif. 4° La cause et l'effet : Le moyen est un genre de causes ou un genre d'effets ; par exemple :

Les causes de repentir doivent être évitées ;
Certains plaisirs sont des causes de repentir ;
Certains plaisirs doivent être évités.

La relation de la cause à l'effet n'est certaine que dans les limites de notre conscience, partout ailleurs elle repose sur une induction et par conséquent sur une simple croyance. Voilà pourquoi l'argument fondé sur cette relation n'est pas démonstratif, mais probable. 5° Le rapport du signe et de la chose signifiée et l'étymologie : le moyen est une classe liée au mineur ou au majeur par le rapport du signe à la chose signifiée. Par exemple :

Il est revenu troublé et hors de lui-même ; une joie maligne, qu'il tâchait de tenir cachée, a paru sur son visage avec je ne sais quoi d'alarmé.

Ceux qui portent ces signes ont commis une mauvaise action ;

Il a donc commis une mauvaise action [2].

1. *A simili, a pari, a minori, a majori.*
2. Bossuet, *Logique*, liv. III, chap. xx, édit. de Lens, p. 424.

La relation du signe à la chose signifiée n'est que probable parce qu'elle est saisie par une de nos facultés de croyance : la faculté d'interprétation. Dans l'argument par l'étymologie, le moyen est une classe liée à l'un des termes de la conclusion par l'origine des mots, exemple :

Le juge doit juger ;
Vous êtes juge,
Vous devez juger.

L'étymologie ne lie pas toujours d'une manière bien solide le moyen à l'un des termes de la conclusion, parce que les mots changent d'acception et s'éloignent ainsi de leur origine. Par exemple :

Celui qui se divertit est celui qui cesse ses occupations.

Les riches (qui ne sont jamais occupés) ne cessent point leurs occupations :

Donc les riches ne se divertissent pas.

L'argument, qu'on appelle dans les traités de logique l'argument des circonstances, et qu'on divise en circonstances antécédentes, simultanées et conséquentes [1], rentre dans l'argument de la cause ou dans celui du signe; car ces circonstances ne peuvent avoir de rapport véritable avec le mineur ou le majeur de la conclusion que si elles en sont la cause, l'effet ou le signe. Voici comment Bossuet expose cet argument :

Il a pris ses armes ; il est sorti en murmurant; il est entré sur le soir dans le bois, où s'est fait ce meurtre (circonstances antécédentes).

On l'a vu marcher secrètement, se courber derrière un buisson : (circonstances simultanées).

Il est revenu troublé, etc.... (circonstances conséquentes).

Il est facile de voir que toutes ces circonstances ne

1. *Ab antecedentibus, ab adjunctis, a consequentibus.*

peuvent se rattacher au meurtre que comme cause, effet ou signe.

Les lieux extérieurs ou extrinsèques sont : 1° Le sentiment du genre humain ou celui des sages, les lois et les arrêts; 2° les actes publics, la renommée et les témoignages précis ; le terme moyen est une classe appuyée sur une ou plusieurs de ces autorités par exemple :

Les actes justifiés par le sentiment du genre humain, sont légitimes.

Repousser la force par la force est un acte justifié par le sentiment du genre humain.

Repousser la force par la force est un acte légitime.

L'autorité du sentiment universel repose sur l'une de nos croyances; l'argument par l'autorité n'est donc jamais que probable. L'autorité du genre humain appuie une maxime ou une vérité générale, l'autorité d'un acte ou d'un témoignage n'appuie que l'existence d'un événement particulier ; la première fonde une vérité de droit, la seconde une vérité de fait. Dans ce dernier cas, le terme moyen est une classe de faits, dont la vérité repose sur un acte public, un témoignage précis, etc. Par exemple :

Ce qui est attesté par des témoignages précis est un objet de certitude morale.

La mort de cet homme est attestée par des témoignages précis :

La mort de cet homme est un objet de certitude morale.

La relation du moyen à l'un des termes de la conclusion se fonde ici sur notre croyance inductive, aussi ne donne-t-elle lieu qu'à un argument probable.

De même qu'on prouve affirmativement, quand le moyen convient aux deux termes de la conclusion, de même on prouve négativement quand le moyen convient à l'un des deux termes et non à l'autre. On fait alors ce qu'on appelle dans les traités de logique l'argument

par la dissemblance, par le contraire et par la répugnance[1]. »

§ 6. Le raisonnement ne dérive pas d'une faculté spéciale.

Maintenant que nous avons déterminé le rapport du moyen aux termes de la conclusion, il est facile de voir que le raisonnement ne dérive pas d'une faculté spéciale de l'intelligence. Le raisonnement contient trois termes qui sont le sujet et l'attribut de la conclusion, plus un terme moyen qui les unit l'un à l'autre. Unir une idée à une autre est ce qu'on appelle juger; le raisonnement ne se compose donc que de jugements, et nous avons vu que le jugement est un nom commun qui convient aux actes de toutes nos facultés intellectuelles, excepté à la réminiscence. Les jugements sont ou primitifs ou ultérieurs; les jugements ultérieurs décomposent les objets des jugements primitifs, ou en augmentent la composition. Les jugements primitifs n'ont pas besoin du secours de la mémoire; les jugements ultérieurs ne peuvent s'en passer; le raisonnement, qui est une combinaison de jugements, contient donc nécessairement des actes de mémoire.

Quels sont les motifs qui ont fait croire que le raisonnement était une faculté spéciale de l'esprit? On a dit : « Les hommes sont tous à peu près égaux sous le rapport des premiers jugements; mais ils présentent une inégalité extrême pour la manière dont ils raisonnent : le jugement et le raisonnement n'étant pas en proportion l'un de l'autre et pouvant même se séparer, on doit donc les attribuer à des facultés différentes. » En posant les règles de la méthode qui convient à l'étude de l'esprit humain, nous avons établi que les actes de l'esprit pré-

1. *A dissimili, a contrario, a repugnantibus.*

sentent une différence de nature et une différence de degré. La différence de nature existe entre deux actes, lorsqu'ils peuvent se séparer et que l'un ne contient pas l'autre, et la différence de degré, lorsque le second renferme le premier. Or, s'il peut y avoir des jugements sans raisonnement, il n'y a pas de raisonnement sans jugement. Nous accordons que les jugements primitifs, c'est-à-dire les premiers actes de toutes les facultés intellectuelles sont à peu près les mêmes chez tous les hommes; mais soit qu'ils n'exercent pas leurs facultés de la même façon, soit que la Providence ait mis quelque inégalité dans le degré des forces départies à chacun, les hommes sont inégaux dans le développement de leur intelligence. Le raisonnement est une suite de jugements enchaînés par des liens particuliers que nous avons fait connaître; pour se rappeler qu'une idée convient à une autre, comme le genre convient à l'espèce, ou qu'il y a entre deux de ces idées et quelquefois entre toutes les trois un rapport d'égalité caché sous une distribution différente, il faut un assez haut degré de réflexion, c'est-à-dire de conscience et de volonté. Les choses du dehors nous détournent à chaque instant de l'exercice de la conscience, et la mémoire des faits intérieurs est plus difficile et plus lente que celles des objets matériels.

Descartes a bien fait comprendre que l'inégalité du raisonnement chez les hommes ne vient pas d'une faculté qui soit donnée à ceux-ci et refusée à ceux-là, mais de la manière dont chacun emploie les facultés qui sont accordées à tous. « Le bon sens, dit-il, est la chose du monde la mieux partagée; car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent, mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer

le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes, et ainsi, que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que *nous conduisons nos pensées par diverses voies et ne considérons pas les mêmes choses.* Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est *de l'appliquer bien.* Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage s'ils suivent toujours le droit chemin que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent[1]. »

Pour faire considérer le raisonnement comme une faculté particulière, on veut se faire un argument de l'état mental du fou qui, dit-on, ne perçoit plus les réalités ou qui en juge mal et qui cependant raisonne d'une manière très-conséquente à ses fausses perceptions. Il serait plus exact de dire que les fous raisonnent mal, précisément parce qu'ils jugent mal. Celui qui s'imagine que ses membres sont aussi fragiles que du verre et qui s'éloigne des corps durs fait ce syllogisme :

Les objets fragiles sont brisés par les corps durs,
Les membres sont des objets fragiles,
Donc ils sont brisés par des corps durs.

On dit que le fou raisonne bien, parce que, considérant ses membres comme des objets fragiles, il pense qu'ils seront brisés par les corps durs; mais nous pourrions dire à plus juste titre que le fou raisonne mal, parce que se fondant sur quelques exemples de la fragilité de nos membres et poussé par une appréhension excessive, il a placé ses membres dans la classe des objets aussi fragiles que le verre. Si, dans son syllogisme,

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad G., t. Ier, p. 3.

le terme moyen : *fragiles comme le verre*, convient au terme majeur : *brisés par les corps durs*, on peut dire que le terme mineur : *mes membres*, ne convient pas au terme moyen : *fragiles comme le verre*. Son syllogisme n'est pas légitime. On n'est pas reçu à dire qu'il juge mal et qu'il raisonne bien. Chez les autres hommes, les jugements qui forment le raisonnement sont tantôt des perceptions, tantôt des croyances vraies ou fausses, mais il y a toujours une croyance fausse dans le raisonnement d'un fou.

CHAPITRE II

LA MÉTHODE OU LES SCIENCES ET LES ARTS

§ 1er. Division des sciences.

Les sciences sont un ensemble de jugements et de raisonnements; elles ne demandent donc pas des facultés intellectuelles différentes de celles qui nous ont occupé jusqu'ici.

Les unes donnent une description et une division des objets continus, telles sont : 1° la géographie, qui décrit et divise la superficie du globe terrestre; la géologie, qui recherche ses parties intérieures; l'anatomie, qui fait connaître les divisions du corps humain; l'astronomie, qui présente le tableau des cieux; et la chronologie qui divise le temps et le distribue en époques.

Les autres sciences décomposent les éléments d'un objet complexe comme la physique, qui recherche les propriétés des corps non organisés; la physiologie, ou l'étude des propriétés des corps qui végètent ou qui vivent; la chimie, qui décompose les corps combinés ou impliqués les uns dans les autres; la psychologie, ou l'analyse des facultés de l'âme; l'organologie ou la connaissance des rapports de l'âme et du corps; l'histoire, qui examine le développement des facultés humaines dans le temps et dans l'espace; l'économie politique, qui

étudie les travaux d'une société et ses produits. Les mathématiques, la morale et la théologie naturelle forment un troisième groupe qui travaille sur les données de l'intuition pure de l'esprit, et des conceptions idéales. Elles consistent aussi dans la décomposition d'un objet complexe.

Un quatrième groupe de sciences forme les classifications : ce sont la minéralogie, la botanique et la zoologie, qui recherchent les ressemblances et les différences des minéraux, des végétaux et des animaux.

Les sciences que nous ne mentionnons pas, ne sont que les chapitres de celles que nous avons énumérées, et il es facile de les y faire rentrer.

§ 2. La méthode de découverte propre à chaque genre de sciences.

On peut appeler les sciences du premier groupe les sciences de description ou d'observation. Elles sont les plus faciles de toutes : elles se forment par l'exercice des sens extérieurs et de la mémoire. Nous ferons connaître les conditions de leur méthode en parlant des sciences du quatrième ordre, parce que les règles pour la division d'un tout continu sont les mêmes que pour la formation des classes.

Les sciences du second ordre se divisent en deux sections : la première comprend d'une part la physique, la physiologie, la chimie qui travaillent sur des objets sensibles, et qu'on appelle pour ce motif les sciences physiques; de l'autre, la psychologie, l'histoire et l'économie politique qui s'occupent des actes de l'âme et qu'on nomme les sciences morales. Les unes et les autres peuvent prendre le nom de sciences d'expérience ou d'induction. Pour distinguer les propriétés ou les facultés, ces sciences sont obligées de recourir à des expériences,

de rechercher quels sont les phénomènes indépendants les uns des autres comme nous l'avons fait voir en traitant de la méthode psychologique. Le phénomène est un effet, la propriété ou la faculté est une cause; la cause n'est un objet d'observation que dans l'âme humaine, ailleurs elle est un objet d'induction. On distingue entre les causes et les lois des phénomènes. Les lois sont les façons dont les phénomènes se comportent; les causes sont les propriétés qui produisent les phénomènes. Par exemple, la loi de la chaleur est la manière dont elle apparaît, se propage et disparaît dans les corps; la cause de la chaleur est la propriété qui produit le phénomène de la loi. Dans les sciences que nous venons de nommer, on induit des objets observés à ceux du même genre, quoiqu'ils n'aient pas été soumis à l'expérience. Ces sciences se fondent donc sur les sens extérieurs pour les objets sensibles, sur la conscience pour les actes de l'âme, et sur l'induction pour la généralisation des faits qui deviennent des lois, et pour l'attribution des faits à des causes inconnues.

La théologie naturelle, les mathématiques et la morale peuvent s'appeler les sciences d'intuition pure. L'objet de ces sciences n'est point observable, ni susceptible d'être soumis à des expériences; elles recherchent comme nous l'avons dit les principes fournis par l'intuition de l'esprit, et par les conceptions idéales. Toute la théologie repose sur la perception de l'infini et sur la perfection de la cause suprême; toutes les mathématiques, sur les conceptions idéales de l'unité, de la ligne, de la surface et du solide; toute la morale, sur les conceptions idéales de la tempérance, de la justice, de la charité, etc.

Les sciences du quatrième groupe sont les sciences de classification; elles doivent leurs progrès aux sciences d'induction. A mesure que celles-ci découvrent dans les êtres des propriétés plus essentielles, elles donnent aux

sciences de classification de plus solides fondements. La chimie a fourni à la minéralogie la classification des métaux par leur degré d'affinité avec l'oxygène; la physiologie végétale a permis de classer les végétaux par les organes de la reproduction, par la forme de la graine, par le mode d'accroissement de la tige; la physiologie animale a donné lieu à la classification des animaux par les actes et les organes les plus importants de la vie. Après que ces sciences ont emprunté aux sciences d'induction les caractères qui doivent servir à rapprocher et à distinguer les êtres, elles n'ont plus qu'à faire un bon emploi des sens extérieurs et de la mémoire, pour que la classification soit : 1° complète; 2° distincte. On entend par la première condition que les parties doivent égaler l'extension du tout et ne contenir rien de plus, ni rien de moins, et par la seconde, que les mêmes objets ne doivent pas figurer dans les classes différentes [1]. Ces règles sont, comme nous l'avons dit, également applicables aux divisions en usage dans les sciences de description, comme par exemple aux divisions de l'anatomie, de la géographie, etc.

Les sciences se forment par la décomposition des objets. Elles ne les composent que dans la transmission de la vérité ou dans l'enseignement. Le chimiste sans doute fait quelques compositions nouvelles, comme le deutoxyde d'azote, et le deutoxyde d'hydrogène, etc., qui ne se trouvent pas dans la nature; mais il est clair que le but principal de la chimie est la décomposition des corps naturels et non la composition de corps nouveaux, autrement elle ne serait pas une science, mais un art. Les sciences de description décomposent un tout continu; les sciences d'induction décomposent un tout complexe ob-

1. Voy. la *Logique* de Port-Royal, IIe part., chap. XV. et la *Logique* de Bossuet, liv. II, chap. XIV.

servable; les sciences d'intuition pure décomposent les perceptions et les conceptions idéales de l'esprit, et les sciences de classification décomposent les individus pour établir les classes.

§ 3. La méthode d'enseignement.

Toutes ces sciences se forment donc par la décomposition des objets ou par l'*analyse*. Elles s'enseignent au contraire par la recomposition ou par la *synthèse*. L'anatomiste qui divise le corps humain pour le connaître, le recompose en transmettant sa science. Il commence par montrer à ses disciples les parties séparées : par exemple, la charpente osseuse; puis il y ajoute le système des muscles, celui des vaisseaux, celui des nerfs, celui des tissus; il recompose ensuite chaque organe particulier. Le chimiste fait de même : dans la formation de sa science il s'attache à chaque complexe particulier et le dissout : il analyse; dans l'enseignement il commence par faire connaître les corps simples, ensuite il montre comment les corps simples s'unissent, pour former les corps composés : il synthétise. Le naturaliste suit aussi la même marche. Pour étudier les animaux et former ses classes, il décompose chaque individu. La formation d'une classe par le naturaliste n'est pas une composition, c'est la décomposition des individus; ce n'est pas une synthèse, c'est une analyse. Le moment où le naturaliste synthétise, est celui où il enseigne : il présente d'abord un caractère abstrait, soit par exemple celui de l'articulation chez les animaux ou de l'absence de l'articulation; puis il ajoute au premier le caractère de l'articulation interne ou de l'articulation externe, puis à ce second caractère un troisième : la production des petits vivants ou la production des œufs, etc.; plus il avance, plus il complique l'animal ou la connaissance qu'il en donne, plus

il synthétise. Tel est le sens dans lequel les mots d'analyse et de synthèse sont employés par tous les logiciens du dix-septième siècle et notamment par Descartes [1], et par les auteurs de la *Logique* de Port-Royal. « On peut appeler généralement méthode, disent ces derniers, l'art de bien disposer une suite de plusieurs pensées ou pour découvrir la vérité, quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres, quand nous la connaissons déjà. Ainsi, il y a deux sortes de méthodes : l'une pour découvrir la vérité, qu'on appelle *analyse* ou *méthode de résolution*, et qu'on peut aussi appeler *méthode d'invention;* et l'autre pour la faire entendre aux autres, quand on l'a trouvée et qu'on appelle *synthèse* ou *méthode de composition*, et qu'on peut aussi appeler *méthode de doctrine* [2]. »

Nous avons insisté sur le sens des mots d'*analyse* et de *synthèse*, parce qu'on a beaucoup abusé de ce dernier terme dans quelques écrits de notre temps, et qu'on en a tout à fait méconnu l'acception primitive. Dans ces écrits, toute idée générale s'appelle une synthèse; c'est précisément le contraire qu'il faut dire : toute idée générale est une analyse, une décomposition. La synthèse est toujours la formation de quelque chose d'individuel ou de particulier.

On a dit, en prenant les mots d'analyse et de synthèse dans leur véritable acception, que les sciences pouvaient s'enseigner par l'analyse comme par la synthèse, et que l'enseignement analytique présenterait même plus d'intérêt. Les savants en effet pourraient raconter les moyens qu'ils ont employés pour former peu à peu leur science, les expériences qu'ils ont tentées et qui n'ont pas réussi, les tâtonnements qui leur ont coûté tant d'années, les

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CXXVIII.
2. *L'art de penser*, liv. IV, chap. II.

travaux qu'ils ont entrepris, abandonnés et repris mille fois. Ils pourraient montrer comment à travers toutes ces tentatives, le plus souvent inutiles, quelquefois heureuses, ils recueillaient de temps en temps quelques parcelles de vérité. Cette marche peut être suivie surtout dans une science qui vient de naître, et qui est exposée par son inventeur lui-même. C'est l'ordre que Descartes a suivi dans le discours de la méthode et des méditations. « L'analyse, dit-il, est la méthode de découverte; elle peut aussi s'appliquer à la métaphysique comme méthode de transmission, et c'est celle qu'on a suivie dans les Méditations, ce qui n'empêche pas que la métaphysique ne puisse également s'enseigner par la synthèse ou la méthode de transmission des géomètres [1]. » Mais quand la science est ancienne et qu'elle a été enrichie par un grand nombre d'inventeurs, l'histoire de leurs découvertes serait trop longue, surtout pour celui qui veut connaître les résultats des recherches et non les obstacles qui les ont retardées, et qui tient plus à la science qu'aux aventures des savants. Or, dès qu'on veut exposer les connaissances acquises en les dégageant du récit de leur acquisition, le meilleur ordre est de commencer par les plus simples et les plus générales, et de les unir pour en former les connaissances complexes ou particulières, c'est-à-dire de synthétiser.

On a dit encore que les sciences se formaient aussi bien par la synthèse que par l'analyse, et que la première méthode était la confirmation de la seconde. Cette remarque semble justifiée par quelques parties de la chimie : lorsque le chimiste, dit-on, a décomposé l'eau en deux gaz, il les combine pour reproduire l'eau et s'assurer que son analyse a été bien faite. Mais cette confirmation est insuffisante; car si, par exemple, l'oxygène n'était

1. *Œuv. philos.*, édit. Ad. G., introd., p. CXXVIII.

pas un corps simple, la recomposition de l'eau par l'oxygène et l'hydrogène ne découvrirait pas au chimiste l'inexactitude de son analyse. Lorsque l'anatomiste a distingué tous les os d'avec tous les muscles, ceux-ci d'avec tous les vaisseaux, etc., à quoi peut lui servir de remettre les choses dans l'état où il les a trouvées ? Cela ne peut rien lui apprendre de nouveau, puisque cet état complexe est justement celui qui a frappé d'abord ses yeux, ce qu'il a détruit, pour connaître les éléments dont l'objet se compose. Il ne fait la recomposition qu'au moment où il transmet sa science, parce qu'il sent alors lanécessité de commencer par les choses les plus simples et les plus générales, pour aller aux choses complexes et particulières. Quand le physicien a distingué dans les corps la dureté d'avec la malléabilité, celle-ci d'avec la ductilité, toutes les trois d'avec la pesanteur, etc., il ne lui sert de rien de se dire à lui-même : la dureté, la malléabilité, la ductilité, etc., composent les qualités du corps ; ce n'est qu'un résumé de ce qu'il sait et non une confirmation ; il ne fait donc aussi cette recomposition que quand il enseigne. On voit facilement que nous pourrions dire la même chose à l'égard de la physiologie et de la psychologie, et enfin de la géométrie et de la morale. En conséquence, on ne peut pas avancer que la synthèse soit une partie de la méthode de découverte et la confirmation de l'analyse. Celle-ci est la seule méthode d'invention, et la synthèse est la seule méthode d'enseignement et de doctrine, comme l'ont dit les auteurs de la *Logique* de Port-Royal.

§ 4. Division des arts.

Les sciences ne font, comme le jugement et le raisonnement, que mettre en usage les facultés de l'intelligence

dont nous avons tracé le tableau. Il en est de même de ces autres opérations complexes qu'on appelle les arts.

Les sciences contemplent leur objet et ne cherchent pas à le changer ; les arts essayent de modifier l'objet sur lequel ils s'exercent. Tout art s'appuie sur une ou plusieurs sciences ; ou ne peut mener la nature que par les prises qu'elle donne ; il faut donc les reconnaître et se rappeler le précepte de Bacon : On ne commande à la nature qu'en lui obéissant [1].

Les arts se divisent en arts mécaniques et arts intellectuels. Ils se distinguent les uns des autres en ce que les derniers, les seuls qui fussent cultivés par les hommes libres dans l'antiquité, et appelés pour cela libéraux, travaillent de l'esprit plutôt que de la main, et que les seconds, abandonnés autrefois aux esclaves, travaillent plus de la main que de l'esprit [2].

Les arts manuels doivent plus ordinairement leurs progrès à la routine et à l'usage qu'à la science, parce que ceux qui les cultivent sont étrangers aux sciences, et que ceux qui cultivent les sciences sont étrangers aux arts mécaniques. Mais le progrès des arts manuels n'en dépend pas moins de la science, et cela s'aperçoit toutes les fois que le physicien ou le chimiste veulent appliquer leurs connaissances à l'agriculture et à l'industrie. Ces deux arts, s'ils étaient dirigés par la science, ne feraient plus partie des arts mécaniques qu'à l'égard de ceux qui exécuteraient manuellement et servilement les prescriptions dont ils ne se rendraient pas compte. On range ordinairement parmi les arts mécaniques l'art de la construction des machines, et le nom même y invite. Cependant cet art travaille plus de l'esprit que de la main il devrait appartenir à l'ordre des arts intellectuels.

1. *Naturæ non imperatur nisi parendo.*

2. Voy. Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même* chap. Ier, § 15.

Les arts intellectuels comprennent : 1° La médecine, qui applique la physiologie et ses dépendances, la pathologie et la thérapeutique à tel homme en particulier sur lequel elle veut agir. 2° La logique, dont l'objet propre est la méthode, ou la formation et la transmission des sciences. Cet art a ses fondements dans la psychologie qui fait connaître la nature et la marche des facultés intellectuelles. 3° La grammaire, la rhétorique, et la poétique; toutes les trois s'appuient encore sur les connaissances fournies par la psychologie. 4° Les beaux-arts proprement dits, ou l'éloquence, la poésie, la musique, l'architecture, la statuaire et la peinture. Les beaux-arts n'emploient les objets sensibles que pour toucher l'âme; si par leurs instruments ils relèvent des sciences physiques, par leur but ils relèvent bien plus encore de la psychologie. 5° L'arithmétique et la géométrie pratiques, qui appliquent aux objets sensibles les conceptions pures de l'esprit. 6° Enfin la morale pratique et la politique, qui font servir à la conduite des hommes les vérités découvertes par la psychologie et la morale spéculative. La politique ne doit pas se séparer de l'économique ou de l'économie politique, à laquelle il appartient de régler l'agriculture, l'industrie et le commerce de manière à procurer la plus grande somme et la meilleure distribution des biens.

§ 5. De l'imagination.

Les arts appartiennent au domaine de l'imagination. Il est intéressant pour nous de rechercher si l'imagination qui s'applique aux arts contient quelque élément intellectuel que nous n'ayons pas encore remarqué.

Le mot d'*imagination* a beaucoup d'acceptions diverses; la plus ancienne et peut-être encore la plus ordinaire lui fait signifier la réminiscence d'un objet sensible.

Voici comment Bossuet expose sur ce sujet la théorie commune : « La seconde chose qu'il faut observer dans les sensations, c'est qu'après qu'elles sont passées, elles laissent dans l'âme une image d'elles-mêmes et de leurs objets : c'est ce qui s'appelle *imaginer*. Que l'objet coloré que je regarde se retire, que le bruit que j'entends s'apaise, que je cesse de boire la liqueur qui m'a donné du plaisir, que le feu qui m'échauffait soit éteint et que le sentiment du froid ait succédé si vous voulez à la place, j'imagine encore en moi-même cette couleur, ce bruit, ce plaisir et cette chaleur [1]... »

C'est dans cette première acception qu'on dit : une imagination vive, pour exprimer celle qui se représente fortement les objets corporels avec leur forme, leur couleur, leur son et toutes leurs qualités sensibles, imagination qui doit se trouver dans un orateur, dans un poëte, dans un musicien, dans un peintre, sans préjudice des autres genres d'imagination dont nous aurons à parler. Le poëte Delille a fait un ouvrage sur l'imagination, où il ne traite guère que de cette vive réminiscence qui replace les objets absents devant nos yeux. Assis devant son foyer, le poëte contemple le chêne qui brûle; il le redresse dans son esprit, lui rend ses rameaux et son feuillage, les oiseaux qui l'animaient de leurs chants, les voyageurs qu'il abritait et les entretiens qu'il a couverts de son ombrage. Le poëte, en imaginant, n'a fait que se ressouvenir.

On emploie aussi le mot d'*imagination* pour exprimer ce que nous avons appelé l'*induction*, et particulièrement l'induction qui n'est pas confirmée par l'expérience. Les faux systèmes sur les causes des phénomènes de la nature physique ou intellectuelle, sont, en ce sens, les fruits de l'imagination. Ainsi les physiciens, avant Galilée, *ima-*

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. Ier, § 4.

ginaient que la nature avait horreur du vide. Descartes a *imaginé* les tourbillons pour expliquer le mouvement des corps célestes. Les physiciens de nos jours *imaginent*, les uns des fluides, les autres les vibrations d'un éther, pour rendre compte de la lumière, de la chaleur et de certains mouvements des corps, et, comme nous l'avons fait voir, ces imaginations ne sont que des inductions.

Jusqu'ici, le mot d'*imagination* signifie tantôt une pure reproduction de ce qui a existé, tantôt l'induction ou le jugement par analogie, qui ne font que transporter à un temps différent et à d'autres objets nos découvertes touchant certains objets et certains temps. Il n'exprime pas une force créatrice qui tire de l'esprit humain des objets dont le modèle n'ait pas été fourni par l'observation. Il semble qu'on devrait trouver cette vertu presque divine dans l'*invention* des arts mécaniques, mais si nous examinons les choses de près, nous verrons que là encore l'imagination ne se compose que de réminiscence et d'induction.

Considérons l'histoire de l'invention et des perfectionnements de la machine à vapeur. Vers l'an 1690, Papin, médecin français réfugié en Angleterre, par suite de la révocation de l'édit de Nantes, faisait mouvoir le piston d'une pompe par l'effet d'une explosion de vapeur. L'eau qui devait la produire était dans le bas de la pompe; le mécanicien approchait le feu pour vaporiser l'eau et le retirait pour laisser l'eau se condenser; le piston retombait de son propre poids. Ces mouvements étaient longs à exécuter, et la machine marchait lentement. En 1705, un quincaillier et un vitrier, nommés l'un Newcomen, l'autre Cawley, se rappelant que l'eau froide condense la vapeur, s'avisent de jeter de l'eau froide sur le corps de la pompe : le piston retombe plus vite. Ils enveloppent donc la pompe d'un cylindre creux, et dans l'espace annulaire qui se trouve entre la pompe et

l'enveloppe, ils font couler de l'eau froide, quand ils ont besoin de condenser la vapeur. Un jour ils s'aperçoivent que le piston descend encore plus vite qu'à l'ordinaire; ils examinent l'instrument et découvrent qu'une partie de l'eau froide, au lieu de couler sur la paroi extérieure de la pompe, est entrée dans l'intérieur par une petite ouverture qui s'est faite au piston. Ils munissent donc celui-ci d'une ouverture en forme de pomme d'arrosoir; ils font couler l'eau froide par cette voie, et la machine fait un nouveau progrès. Mais l'eau froide se mêlant à celle qui doit produire la vapeur en retarde la production. Il faudrait que le refroidissement agît sur la vapeur, sans agir sur l'eau qui en est la source. On coupe donc la pompe en deux parties : l'une, qui contient l'eau destinée à produire la vapeur, devient une chaudière toujours placée sur le feu; l'autre, qui communique à la première par un tube muni d'un robinet devient le corps de pompe, reçoit la vapeur qui est seule alors soumise à l'action de l'eau froide. On ouvre le robinet de la chaudière lorsqu'il faut faire monter le piston, et le robinet du réservoir d'eau froide lorsqu'il faut le faire redescendre. Un enfant à qui est remis ce soin, Henry Potter, voulant partager les jeux de quelques camarades, fait communiquer les deux robinets par des cordes au balancier de la pompe, qui par ses mouvements ouvre et ferme lui-même les robinets, quand il le faut. On remplace les cordes de Henry Potter par des tringles, et la machine reçoit un nouveau perfectionnement. Mais l'action de l'eau froide sur la vapeur dans le corps de pompe le refroidit et nuit au développement de la nouvelle vapeur qui arrive de la chaudière. On a déjà coupé la pompe en deux parties; il faut maintenant la couper en trois : la première partie restera la chaudière; la seconde, le corps de pompe où se meut le piston; la troisième sera le *condenseur*, où la vapeur ira recevoir

l'action de l'eau froide sans refroidir le corps de la pompe. Le condenseur fait le pendant de la chaudière. C'est Watt qui divise ainsi la machine. Il y ajoute une autre modification : au lieu d'introduire la vapeur uniquement sous le piston et de laisser redescendre celui-ci par son propre poids, il la fait parvenir alternativement au-dessus et au-dessous du piston, et produit la *machine à double effet*. Il observe ensuite que le ressort de la vapeur est tel qu'on peut fermer le tube qui l'introduit, quand le piston n'est encore qu'aux deux tiers de sa course, et qu'on profitera d'ailleurs de la vitesse acquise du mobile sans nouvelle dépense de force motrice, et il crée ainsi la *machine à détente*. Enfin il conjecture encore qu'on peut produire des effets plus prompts et plus puissants, si, au lieu de condenser la vapeur, on la laisse échapper dans l'air, et ainsi est inventée la *machine à haute pression* [1].

Tels sont les progrès principaux de la machine à vapeur. Les inventeurs ne font ici que profiter d'accidents heureux, se souvenir et conjecturer. Il faut dans leurs progrès faire une part égale à la fortune et à l'homme. Un chien, qui mordit un coquillage sur les bords de la mer, donna lieu à la découverte de la pourpre. Des matelots abordant sur une plage déserte et n'y trouvant pas de pierres pour supporter les vases où ils doivent faire cuire leurs aliments, font des amas de sable et de cendre durcie. Ces corps fondus par le feu produisent une matière transparente et c'est ainsi que le verre est trouvé. Le fils d'un artisan de la Zélande, en assemblant par forme de jeu deux verres convexes dans un tube, construit sans y penser le télescope. Képler, en cherchant dans les astres les nombres de Pythagore, trouve les deux lois du cours des planètes, qui deviennent dans l'esprit de

1. *Annuaires* du bureau des longitutes, 1827 et 1839.

Newton, l'explication de l'univers. Aussi Turgot observe-t-il que si l'on élevait des monuments aux inventeurs dans les arts et dans les sciences, il y aurait moins de statues pour les hommes que pour les animaux, les enfants et la fortune.

Si la mécanique est le premier des arts qui agissent sur la matière, la politique est le plus important de ceux qui agissent sur les hommes. Mais les inductions de la politique se composent comme celles de la mécanique, de l'expérience, de la mémoire et de l'induction.

L'art de gouverner les hommes se fonde sur la connaissance des hommes ; et Socrate, il y a plus de deux mille ans, a eu raison de faire reposer la vraie politique sur la connaissance de soi-même.

Les expédients les plus ingénieux et les plus subits, les ruses et les stratagèmes de la guerre ne sont que des applications de la connaissance de l'humanité. Faire naître chez l'ennemi des craintes ou des espérances chimériques ; les frapper de terreur par un incendie soudain, comme Gédéon ou comme Annibal ; dissimuler ses forces, feindre une retraite, comme Pontius dans le Samnium, ou le maréchal de Richelieu en Hanovre, c'est juger des sentiments des autres par ses propres sentiments, c'est mettre à profit la connaissance du cœur humain. César, ayant à combattre en Afrique un fils de Pompée, et sachant qu'un ancien oracle ne promettait la victoire en ce pays qu'aux Scipions, prit parmi les valets un homme de ce nom et eut l'air de lui remettre le commandement de l'armée. Mais la politique ne doit pas consister uniquement à ménager les passions d'un peuple ; car, suivre les inclinations populaires, ce n'est pas gouverner : c'est obéir. Il faut respecter et satisfaire celles qui sont louables, réprimer et éteindre celles qui doivent être condamnées. Le gouvernement des hommes par la réforme de leurs mauvaises passions demande une

étude plus profonde, une âme plus droite et une main plus ferme que le gouvernement par la flatterie; aussi ce dernier se montre-t-il le plus fréquemment dans l'histoire.

Les arts, dont nous venons de parler, ne sont que les applications des sciences, et ils ne mettent pas en usage d'autres facultés que ces dernières. Il en est autrement de l'imagination du musicien, de l'architecte, du statuaire et du peintre; elle contient des éléments originaux, qu'elle n'emprunte ni à l'expérience ni à l'induction; elle est donc une faculté particulière. C'est ce que nous avons essayé de démontrer en traitant de la conception idéale. Nous ne répéterons pas ce que nous avons dit en cet endroit ; nous rappellerons seulement notre conclusion. Les éléments des beaux-arts sont au nombre de cinq : la couleur, la forme, l'intonation, le rhythme et l'articulation. Chacun de ces éléments peut être simplement agréable, ou prendre le caractère de la beauté. Il est simplement agréable, lorsqu'il plaît sans présenter aucune signification à l'esprit; il se revêt de beauté, lorsqu'il devient le signe ou le symbole d'un sentiment ou d'une pensée. L'œuvre de l'art n'est pas un fruit de l'observation, car elle surpasse en beauté les objets naturels; elle n'est pas un choix ou une moyenne entre les données de l'expérience, car les éléments que l'artiste peut emprunter à la nature ont besoin d'être modifiés et comme jetés dans le moule intérieur de la pensée; et d'ailleurs la moyenne entre les objets donnés par la nature ne produirait qu'une seule œuvre uniforme. Les beaux-arts, bien loin d'être le résultat des combinaisons de l'expérience et de l'induction, reculent ou restent stationnaires, tandis qu'avancent les sciences et les arts utiles, qui sont comme nous l'avons montré tout à l'heure, les véritables produits de l'induction et de l'expérience. Les éléments des arts du dessin et de l'art mu-

sical sont donc le fruit d'une inspiration spontanée ou d'une imagination vraiment originale.

§ 6. L'éloquence et la poésie.

Il nous reste à examiner de quels éléments se composent l'imagination de l'orateur et celle du poëte. Notre intention n'est point de tracer une rhétorique ni une poétique, ni de fixer à l'orateur et au poëte des règles prises dans notre fantaisie. Nous voulons rechercher les éléments de l'imagination oratoire et de l'imagination poétique, et montrer qu'il suffit, pour en rendre compte, des facultés intellectuelles que nous avons déjà fait connaître. On a donné de l'éloquence et de la poésie des définitions qui ne les distinguent pas l'une de l'autre, ni du reste des beaux-arts.

On a prétendu que l'éloquence et la poésie n'étaient, comme tous les autres arts, qu'une imitation de la nature. C'est à la fausse interprétation d'un passage d'Aristote qu'il faut rapporter cette erreur. « L'épopée, dit ce philosophe, la tragédie, la comédie, la poésie dithyrambique, la plus grande partie de l'art de jouer de la flûte et de la lyre, ne sont que des *représentations* [1]. » C'est le mot grec qui signifie *représentation* qu'on a traduit par *imitation ;* mais nous allons voir quel sens Aristote y attachait. « Puisque, dit-il, l'art représente les hommes en action, il doit les représenter, μιμεῖσθαι, ou meilleurs, ou pires, ou tels que nous sommes; c'est ainsi qu'en peinture Polygnote les a figurés, εἴκασε, supérieurs; Pauson inférieurs, Dionysius semblables à la réalité.... Puisque le poëte représente comme le peintre ou tout autre faiseur d'images, il faut qu'il prenne un de ces trois partis, ou de représenter, μιμεῖσθαι, les choses telles qu'elles ont été et telles qu'elles sont, ou telles qu'on les

1. Μιμσεις. *La Poétique*, chap. II.

dit être et qu'elles paraissent, ou enfin telles qu'il faut qu'elles soient [1]. » Représenter les choses ou les hommes tels qu'ils sont ou ont été, c'est imiter; mais les représenter supérieurs à la réalité ou tels qu'ils doivent être, ce n'est plus de l'imitation. Le mot employé par Aristote ne signifie donc pas l'imitation, mais la représentation. On se convaincra davantage encore de cette vérité, si l'on considère qu'Aristote assigne aux poëtes, comme leur domaine particulier, le merveilleux, la fiction, les choses qui passent la raison [2]. Tout cela excède les bornes étroite de l'imitation.

Cependant l'opinion que tous les beaux-arts ne sont que des imitations de la nature n'en a pas moins prévalu dans beaucoup d'esprits, et des vers d'Horace, mal lus ou mal compris, ont servi à l'entretenir. On a fait un proverbe d'un fragment de vers où le poëte paraît dire que la poésie doit ressembler à la peinture. Mais il n'a pas voulu faire une complète assimilation de la peinture et de la poésie; il a seulement appliqué à la seconde une règle qui convient à la première. « la poésie est comme la peinture, dit-il : il est une certaine poésie qui nous plaît d'autant plus que nous la regardons de plus près; il en est une autre qui veut être vue de loin. Celle-ci aime l'obscurité; celle-là demande à être regardée en pleine lumière, parce qu'elle ne craint point l'œil perçant du juge [3]. » Le critique s'autorise donc de l'exemple des peintres et il le propose aux poëtes; mais il n'a jamais voulu dire que la poésie ne fût qu'une peinture, et

1. Η οἷα εἶναι δεῖ. *La Poétique*, chap. II et XV.
2. Τὸ θαυμαστὸν, τὸ ἄλογον καὶ τὰ ψευδῆ. *La Poétique*, chap. VII.

3. *Ut pictura poesis : erit quæ, si propius stes,*
Te capiet magis, et quædam si longius abstes;
Hæc amat obscurum; volet hæc sub luce videri,
Judicis argutum quæ non formidat acumen.
(L'art poëtique.)

que l'une et l'autre dussent se borner à représenter la réalité. Au contraire, il ne met pas de limites à l'imagination, et même à l'audace des peintres et des poëtes [1].

Pour distinguer les arts des simples imitations de la nature, on a dit qu'ils étaient créateurs, et que la poésie, par-dessus tous les autres, était une *création*, comme son nom l'indique, ποίησις, mais c'est un autre genre de confusion. Entend-on par création une invention quelconque? S'il en est ainsi, les inventions mécaniques doivent être aussi considérées comme de la poésie, et Watt est poëte comme Homère. Veut-on parler des conceptions idéales qui sont les principaux éléments des beaux-arts, comme nous l'avons montré? Mais sur ce pied, l'architecte, le peintre, le musicien inventent; tous les arts sont donc de la poésie, mais on n'en marque pas les différences.

Peut-on se borner à dire que l'architecture produit le beau par la forme inanimée, la statuaire par la figure humaine, la peinture par la couleur, la musique par les intonations, l'éloquence par la prose, la poésie par les vers, de même que la science par la pensée pure et la vertu par l'action. Mais que de confusion encore dans cette prétendue distinction! La science emploie la prose comme l'éloquence, et cependant elle en est fort différente. Ensuite, faut-il ne voir entre l'éloquence et la poésie que la différence de la prose et des vers? « On a coutume, dit Aristote, d'appeler poëtes ceux qui mettent en vers quelques principes de médecine ou de physique; mais il n'y a rien de commun entre Homère et Empédocle que la mesure: aussi est-il juste d'appeler le premier un poëte et le second un physicien. L'historien et le poëte ne diffèrent pas par l'absence ou la présence du

1. ..... *Pictoribus atque poetes*
Quidlibet audendi semper fuit æqua potestas.
(*Ibid.*)

rhythme; car on mettrait en vers les écrits d'Hérodote qu'ils n'en seraient pas moins de l'histoire. La différence entre l'historien et le poëte, c'est que l'un présente les choses telles qu'elles ont été, et l'autre telles qu'on désirerait qu'elles fussent [1]. » Cicéron professa une opinion semblable : « Selon l'avis de plusieurs, dit-il, bien que Platon et Démocrite n'écrivent pas en vers, leur style, à cause du mouvement qui l'anime et des figures éclatantes dont il est orné, est plutôt de la poésie que celui des poëtes comiques, qui, malgré les petits vers qu'il renferme, ne diffère en rien de la conversation. Le rhythme n'est pas l'affaire capitale des poëtes ; et la ressemblance qui peut rapprocher les orateurs des poëtes ne doit pas faire méconnaître les différences qui les séparent [2]. » Horace confirme sur ce point l'autorité d'Aristote et de Cicéron. « Je ne me comprends pas dans le nombre de ceux auxquels je donne le nom de poëtes; car pour être poëte, il ne suffit pas de tourner un vers et d'écrire comme moi d'un style qui ressemble à la conversation. Il faut réserver l'honneur de ce nom à celui dont l'inspiration est divine et dont la bouche chante des merveilles.... Enlevez à ce que j'écris maintenant et à ce qu'écrivait Lucilius la mesure, le rhythme; mettez à la fin de la phrase les mots qui sont au commencement, et au commencement ceux qui sont à la fin, vous ne retrouverez pas les membres dispersés d'un poëte [3]. »

Aristote dit que la différence entre l'historien et le poëte, c'est que l'un expose les choses telles qu'elles ont été, et l'autre telles qu'on désirerait qu'elles fussent, et il assigne au poëte comme son domaine particulier le merveilleux, la fiction, les choses qui passent la raison. Horace ajoute qu'il faut réserver le nom de poëte à celui

1. *La poétique*, chap. Ier et IX.
2. *L'Orateur*, chap. XX.
3. *Satires*, liv. I, sat. IV.

dont l'inspiration est divine et dont la bouche chante des merveilles. Il est donc clair que la fiction ou le surnaturel est le signe auquel les hommes reconnaissent la poésie; que si l'imagination oratoire consiste principalement à trouver les moyens d'émouvoir les passions et de convaincre la conscience morale, l'imagination poétique comprend surtout l'invention du merveilleux, et que c'est par ce côté que la poésie se distingue de l'éloquence, celui de tous les arts avec lequel il est le plus facile de la confondre. Le merveilleux ne se renferme pas dans le cercle de la mythologie grecque, ni même du surnaturel chrétien; il comprend tout ce qui s'élève au-dessus de la marche ordinaire de la nature.

Confirmons cette distinction de l'éloquence et de la poésie, en mettant en regard l'œuvre reconnue pour la plus poétique de l'antiquité, et l'un des discours les plus éloquents qu'elle ait laissés à notre admiration.

Dans le temps qu'on appelle aujourd'hui le temps des héros, la violence et la ruse étaient les reines du monde. Les peuplades se jetaient les unes sur les autres pour ravir les troupeaux, les femmes et même les hommes, qu'on enmenait en esclavage. Quelques Troyens, parcourant les côtes de la Grèce, enlevèrent, par ruse ou par force une femme, la plus belle de sa tribu, dont la réputation s'était répandue chez les peuplades voisines, et qui appartenait à l'un des chefs. Tous les autres voulurent venger son injure; ils partirent pour reprendre la proie qui leur avait été enlevée; mais le plus vaillant des guerriers, s'était retiré des combats, enlevant à ses compagnons l'appui de son courage. Les Grecs avaient soutenu la guerre pendant dix années avec une fortune diverse, quelquefois réduits à la dernière extrémité; et ils n'avaient repris l'avantage que lorsque ce héros avait reparu sur le champ de bataille pour venger la mort d'un ami. Tel est le récit, qui, à travers les âges, était parvenu aux

oreilles du poëte. Mais ouvrez le poëme, la scène change : ce ne sont plus les actions des hommes qui vont frapper nos regards, ce sont les actions des dieux. Il ne se livrera pas un combat, il ne se prononcera pas une parole ; il ne passera dans l'âme de ces guerriers aucun sentiment, aucune pensée, aucun songe, sans qu'un dieu n'en soit l'instigateur.

Au commencement de l'action les troupeaux et les hommes sont victimes d'une peste : ce n'est pas un fléau naturel qui frappe cette grande réunion d'hommes et d'animaux, depuis longtemps en proie à la fatigue et à la faim ; mais Chrysès, le prêtre d'Apollon, portant devant lui les bandelettes et le sceptre d'or de son dieu, est venu en vain redemander sa fille au roi Agamemnon, et il s'est retiré silencieux le long du rivage de la mer retentissante. Du sommet de l'Olympe est descendu l'archer divin, Phébus Apollon, plein de colère, portant sur ses épaules son arc et ses flèches sonores ; il s'est assis loin des vaisseaux, et, caché aux regards de tous, il lance des traits mortels sur les hommes et les troupeaux. Dès cette première scène le poëte se montre tout entier. Achille accuse Agamemnon d'impiété ; repoussé par des injures, il tire à moitié son glaive du fourreau, et l'y rejette, non, comme le dirait l'histoire, par un effort sur lui-même, pour dompter sa colère, mais parce que Pallas arrête sa main. Cette déesse, envoyée par Junon, la protectrice des Grecs, a saisi la blonde chevelure d'Achille, et lui a fait porter les regards en arrière, visible pour lui, cachée pour les autres. Agamemnon rend la fille de Chrysès ; mais il enlève Briséis à Achille ; celui-ci ne veut plus prendre part au combat ; les Grecs sont vaincus, non parce qu'ils sont privés de la valeur d'Achille, mais parce que sa mère est montée dans l'Olympe et a supplié Jupiter de donner la victoire aux Troyens. Jupiter envoie au roi des rois un songe dans lequel il lui ordonne de con-

duire l'armée au combat. Le roi, négligeant l'ordre du dieu, exhorte les Grecs à retourner dans leur patrie, lorsque Minerve avertit Ulysse d'arrêter le départ et de préparer les Grecs à la bataille. On en vient aux mains : le ravisseur d'Hélène est renversé par Ménélas, qui le traîne sur le sable par l'aigrette de son casque. Si le casque se dénoue et que le ravisseur se dérobe par la fuite, c'est que Vénus a rompu les courroies et a caché son favori sous un épais nuage.

Les Grecs et les Troyens suspendent le combat par une trêve ; cependant les dieux assis autour de Jupiter, sous un pavillon d'or, s'entretiennent entre eux, et la jeune Hébé leur verse le nectar ; ils se provoquent les uns les autres en regardant du haut du ciel la ville des Troyens. Sur la prière de Junon, à qui Jupiter accorde malgré lui la ruine de Troie, Minerve descend vers la terre changée en étoile, prodige qui effraye les soldats. Lorsque la déesse a touché le sol, elle prend le visage de Laodicus et fait rompre la trêve. Vénus, Pallas, Mars, Phébus, prennent part au combat. Hector et Ajax, fils de Télamon, se rencontrent, semblables à des lions qui dévorent leur proie, et ils combattent jusqu'au soir, non avec une fortune diverse, mais avec le secours de dieux différents. Jupiter défend à toutes les divinités de se mêler aux querelles des mortels, et les menace, s'ils violent sa défense, de les précipiter sous la terre, dans un abîme profond. « Connaissez, leur dit-il, combien ma puissance l'emporte sur la vôtre ; quand même vous tous, dieux et déesses, vous suspendant à une chaîne d'or, vous multiplieriez vos efforts pour arracher Jupiter du ciel, vous n'y parviendriez pas ; et moi, si je le voulais, je vous tirerais à moi avec la terre et la mer, et, attachant la chaîne au sommet de l'Olympe, je laisserais ce fardeau suspendu dans le vide. » Le fils de Priam prépare des feux pour brûler la flotte des Grecs ; leur âme est

bouleversée comme la mer profonde, lorsque Borée et Zéphyr accourent de la Thrace, que les flots épais s'élèvent en montagnes et que l'algue est jetée sur le rivage. Déjà Hector, portant la flamme, monte sur les vaisseaux, quand Neptune, touché de compassion pour les Grecs, prend la forme de Calchas, et pousse au combat les deux Ajax. Ceux-ci combattent serrés l'un contre l'autre, comme dans un champ deux noirs taureaux traînent la solide charrue d'un égal courage, et mouillant leurs cornes de sueur en marchant unis sous le joug. Pour les secourir, Junon forme le dessein de séduire Jupiter par ses caresses et de le plonger dans le sommeil. Elle entre dans la chambre que son fils Vulcain a construite et qu'il a munie d'une serrure secrète, qu'aucun autre dieu ne peut ouvrir. Lorsque la déesse s'y est renfermée, elle baigne ses membres d'ambroisie et les parfume d'une huile dont la douce odeur se répand sur la terre et dans les cieux. Elle sépare régulièrement ses cheveux et forme des boucles gracieuses qui flottent tout autour de sa tête immortelle; elle revêt un voile merveilleux, tissé par Minerve, orné de dédales variés, fermé par une agrafe d'or. Une bandelette bordée de franges presse sa taille; elle suspend à ses oreilles des ornements composés de trois perles admirablement travaillées. Elle pose sur son front un nouveau diadème éclatant comme le soleil. Elle met à ses pieds blancs de riches sandales, sort de la chambre ainsi parée, et emprunte à Vénus cette ceinture ornée de diverses couleurs, où se cachent les charmes, l'amour, le désir, les molles paroles et la persuasion qui gagne le cœur même des sages.

Patrocle revêt les armes divines du fils de Thétis; il en est dépouillé par Apollon et tombe sous les coups d'Hector. Autour de son cadavre s'allume un combat acharné, dans lequel succombe Euphorbe; il tombe, et ses armes retentissent sur son corps; le sang dégoutte

de sa chevelure blonde, semblable à celle des Grâces, et divisée en boucles entrelacées d'or et d'argent. Après qu'Achille a pleuré la mort de Patrocle, il brûle d'en venir aux mains avec l'ennemi, et, tandis que Vulcain lui forge une armure nouvelle, il s'avance sur le bord du retranchement des Grecs, couvert de la propre égide de Minerve; il pousse un cri dont la déesse augmente la force, et il jette le désordre parmi les Troyens. Bientôt il s'avance avec ses nouvelles armes. Xanthus, l'un de ses chevaux, à qui Junon avait donné la voix, lui annonce un sort funeste. Achille penche la tête vers lui, et sa chevelure roule sur le joug jusqu'à terre. Puisque Achille combat, Jupiter permet aux dieux de combattre. Du côté des Grecs se rangent Junon, Minerve, Neptune, Vulcain et Mercure, les dieux qui représentent les facultés de l'esprit, suivant la remarque de Bossuet [1]; du côté des Troyens sont les dieux qui personnifient les forces du corps, Vénus, Diane, Latone, Mars et le Scamandre. Achille met Hector en fuite : le Scamandre roule des flots tumultueux pour engloutir le vainqueur; Vulcain arrête le fleuve; Phébus trompe le héros grec par une vaine apparence, et les Troyens se retirent dans leurs murailles. Hector seul est resté ; il succombe bientôt sous l'invincible fils de Pélée. On ne songe plus qu'à rendre les derniers devoirs d'un côté à Patrocle et de l'autre à Hector. Jupiter envoie Thétis vers Achille, et Iris vers Priam, pour disposer favorablement le cœur de l'un et de l'autre. Ainsi la fin du poëme ressemble au commencement, et les dieux ne quittent pas un seul instant le théâtre où ils ont paru dès la première scène.

Quels sont les éléments principaux que l'analyse découvre dans ce poëme ? C'est premièrement et par-dessus tout l'intervention des dieux, ce qu'Aristote appelle le

1. *Discours sur l'histoire universelle.*

merveilleux, le surnaturel. Secondement, des comparaisons tellement fréquentes qu'à peine peut-on trouver deux vers de suite sans ce genre d'ornement. Troisièmement, une représentation des hommes et des choses tels qu'on désirerait qu'ils fussent, comme le disait encore Aristote, c'est-à-dire le fruit de nos conceptions idéales; enfin, en d'autres endroits, une peinture vive et fidèle des choses et des hommes tels qu'ils sont.

Mettons en regard de ce poëme la première harangue prononcée par Cicéron contre Catilina. L'orateur commence par adresser une prière à Jupiter. Deux fois il évoque la figure de la patrie s'entretenant tantôt avec Catilina, tantôt avec Cicéron lui-même. Mais qui ne voit que, si c'était là le ton continuel de cette harangue, elle deviendrait plutôt un poëme qu'un discours? Quant aux comparaisons, il ne s'en trouve qu'une seule dans la harangue que nous examinons. « Les hommes qui sont atteints d'une maladie grave, dit le consul, s'ils se sentent agités par la chaleur de la fièvre, et qu'ils boivent de l'eau froide, paraissent d'abord soulagés mais retombent ensuite dans un mal plus grave et plus violent; ainsi la maladie dont la république est atteinte sera un peu adoucie par le châtiment de ce coupable, mais elle augmentera de gravité et de violence si les autres sont laissés vivants. » Mais que dirait-on de l'orateur qui accumulerait les comparaisons dans la même page, ou qui commencerait ainsi un discours sur Drusus? « Tel que l'oiseau ministre de la foudre, auquel Jupiter a donné l'empire sur les oiseaux indomptés, et dont il a éprouvé la force dans l'enlèvement du blond Ganymède, etc.... [1] » C'est là le commencement d'une ode d'Horace sur Drusus.

L'orateur a plus souvent à peindre les choses et les

1. Horace, *Odes*, liv. IV, od. IV.

hommes tels qu'ils sont que tels qu'on désirerait les voir. Il ne fait pas de descriptions pour dépeindre, mais pour déterminer ses auditeurs à quelque action utile ou honnête. Il les pousse à l'utile par la passion, à l'honnête par la conscience; c'est là le domaine de l'éloquence, c'est là qu'elle s'étend et qu'elle règne, c'est à cette fin que se rapportent toutes les parties de son œuvre. Voici les motifs d'intérêt que Cicéron donne à Catilina, pour le pousser à sortir de la ville : La mort est suspendue sur ta tête; on a déjà porté contre toi un sénatus-consulte redoutable; tes projets sont découverts et tu es tenu de tous les côtés; tu as déjà préparé toi-même ton départ; il n'est personne dans la ville qui ne te craigne, ne te méprise, ne te haïsse; les sénateurs te condamnent à l'exil par leur silence. Enfin la patrie en pleurs te supplie de partir. D'un autre côté, il démontre aux sénateurs qu'ils doivent agir avec courage par des motifs de sûreté publique : des camps sont établis en Italie contre la république; Catilina une fois sorti, tous ses complices le suivront, et il sera ainsi plus facile de couper la souche et la semence de tous les maux.

L'orateur romain n'a employé qu'une ou deux fois la prosopopée et qu'une seule fois la comparaison, qui sont des figures poétiques; les figures qui abondent dans son discours sont celles qu'on pourrait appeler les figures de passion. Il apostrophe son adversaire; il s'écrie, il répète et redouble les mots; il supprime les conjonctions pour donner plus de rapidité à sa parole; il se moque, il interroge, il répond lui-même à ses questions; il semble délibérer avec son antagoniste; il en dépeint les mœurs, il en fait entendre les discours; il s'irrite, il gourmande, il supplie, il maudit; enfin il atténue ou il exagère, et il rend les choses plus frappantes par des oppositions et des contrastes.

Il nous est maintenant possible de saisir les différences

d'un poëme et d'un discours. Les peintures et les descriptions sont communes à la poésie et à l'éloquence; l'exhortation à un acte utile ou honnête est le propre de la seconde, et le caractère particulier de la première est l'emploi de la fiction, du merveilleux, du surnaturel. La comparaison lui est aussi plus familière, parce qu'elle est une sorte de fiction. Enfin elle aime à s'exprimer en un rhythme régulier pour s'éloigner davantage du langage vulgaire.

On reconnaîtra de plus en plus cette distinction de la poésie et de l'éloquence, si à des exemples pris de l'épopée, on en joint d'autres empruntés au genre lyrique. Les poëmes d'Orphée, dont nous connaissons seulement les sujets, respiraient quelque chose de si divin, pour parler le langage d'Horace [1], qu'on les a regardés comme les hymnes de la religion primitive. Pindare mêle sans cesse les dieux et les hommes. Un critique fin et délicat de notre temps a fait l'analyse du génie poétique d'Horace, et il a montré que les principaux éléments de sa poésie sont : 1° les fictions des fables antiques; 2° le mystère qui s'attache aux lieux inconnus ou récemment découverts; 3° l'influence supposée des astres qu'on prenait pour les oracles de la destinée; 4° la description vive et pittoresque de la nature champêtre. On voit que la fiction et le mystère remplissent ici le premier rôle [2].

De la poésie lyrique est issue la poésie dramatique : du cœur, qui concourait par ses chants aux cérémonies religieuses, on a extrait d'abord un personnage, puis deux, puis trois, qu'on a fait dialoguer ensemble et avec le chœur, et ainsi se sont formées la tragédie et la

1. *Mens divinior, (Satires*, liv. I, sat. IV.)

2. *Coup d'œil général sur Horace et ses œuvres*, discours prononcé par M. Henri Patin, pour l'ouverture du cours de poésie latine à la faculté des lettres de Paris, le 30 novembre 1844.

comédie. Chez les anciens, le merveilleux était encore en usage dans la tragédie et même dans la comédie; mais Aristote distinguait à ce sujet entre le merveilleux qui étonne la raison τὸ θαυμαστόν, et celui qui la contredit τὸ ἄλογον, il accordait le premier au drame et réservait le second à l'épopée [1]. Dans les temps modernes, le merveilleux est sorti de la tragédie et surtout de la comédie, et le drame n'a conservé que la conception idéale des caractères et la peinture des passions; mais même dans cette peinture, la poésie dramatique diffère de l'art oratoire en ce que celui-ci se propose de persuader l'auditeur et de le pousser à quelque action utile ou honnête, tandis que la première ne cherche qu'à le charmer par la vérité ou la beauté idéale des tableaux.

Il ne sera pas difficile à présent de trouver quels sont les éléments de l'imagination oratoire et de l'imagination poétique. Ni l'une ni l'autre n'est, à nos yeux, une imagination spéciale comme celle du musicien, ou du peintre; elles sont la réunion de tous les genres d'imagination quelque sens qu'on donne à ce mot. L'orateur et le poëte ont besoin de cette vive réminiscence des objets qui les peint dans notre esprit avec toutes leurs formes et toutes leurs couleurs. Il leur faut, sinon l'invention musicale et l'invention du peintre, au moins le goût de la musique et de la peinture, pour donner à leurs paroles le rhythme et l'harmonie, et imprimer la beauté idéale aux personnages qu'ils font agir, et aux sites dont ils décorent le théâtre de l'action. Il faut enfin à l'orateur l'invention des preuves, et au poëte celle du merveilleux.

L'orateur parvient à convaincre la raison par la connaissance de la morale, celle du cœur humain, et l'in-

1. *La Poétique*, chap. XIV.

duction qui nous fait appliquer à des cas nouveaux notre expérience passée ; pour émouvoir les passions, il a besoin d'une nature passionnée ; il doit ressentir vivement les émotions qu'il veut faire passer dans l'âme de ses auditeurs.

En parlant de l'induction et de l'interprétation, nous avons montré que ces deux facultés sont les sources des métaphores, des comparaisons, des allégories et des fables. Elles sont donc les maîtresses pièces de l'imagination poétique. Nous savons qu'à côté du merveilleux fondé sur les analogies, il en est un autre qui ne se laisse expliquer par aucune induction, qui ne ramène pas l'inconnu au connu, et qui reste enveloppé d'un mystère impénétrable. Nous avons fait voir que parmi nos inclinations il en est une qui recherche le mystère pour le mystère, qui aspire à l'inconnu, non pour l'éclaircir, mais pour le contempler. Ce genre de merveilleux, à peu près étranger à l'*Iliade*, commence à se montrer, avec l'*Odyssée*, dans ce jour mystérieux qui n'est ni la terre, ni les enfers, séjour douteux où Ulysse s'entretient avec les ombres. C'est le merveilleux vers lequel incline la poésie des modernes et surtout celle des peuples du nord. Chacun de ces genres de merveilleux a son écueil. Le premier, par ses analogies avec le monde connu, peut ressembler à un pur artifice de rhétorique, comme les allégories de *la Henriade;* le second, par son éloignement de toute induction, s'expose à tomber dans le fantastique et à se perdre en des ombres insaisissables. L'un est quelquefois trop raisonnable; l'autre ne l'est pas toujours assez. Le genre de merveilleux qui convient le mieux au poëte est celui que les hommes de son temps et les personnages de son poëme sont disposés à recevoir, et qui côtoie la religion sans être précisément consacré par elle.

Une observation importante et qui peut profiter à ceux

qui aspirent à l'eloquence et à la poésie, c'est que l'orateur et le poëte doivent avoir soin d'acquérir une immense instruction. C'est par une vie passée au milieu de l'agitation des hommes, et à travers les sites variés de la nature; c'est par les voyages, par les lectures qu'ils fécondent leur imagination. Les anciens poëtes parcouraient la terre, recueillant en tous lieux des récits et des tableaux. Parmi les poëtes modernes, ceux qui passent pour avoir reçu le moins de culture ont cependant développé leur esprit par des études étendues. Robert Burns, poëte bucolique de l'Écosse, qu'on regarde comme un élève de la seule nature, avait enrichi son intelligence par de nombreuses lectures. La liste des livres qu'il avait lus, telle qu'il l'a donnée lui-même au docteur Moore, contient les ouvrages suivants : l'histoire ancienne, les œuvres de Pope, celles de Shakspeare, le Traité de Dickson sur l'agriculture des anciens, l'Essai de Locke sur l'entendement humain, la Bible, les poésies d'Allan Ramsay, qu'il appelle lui-même le Théocrite de l'Écosse, les recueils des chansons anglaises, les lettres des beaux esprits du temps de la reine Anne, les œuvres de Sterne, celles de Mackenzie et les poëmes écossais de Robert Fergusson. Il dut encore beaucoup, dit-il, à une vieille femme, ignorante, superstitieuse et idiote, dont la mémoire contenait la plus riche collection de ballades et d'histoires.

Un romancier peut être considéré soit comme un poëte épique, s'il fait emploi du merveilleux, soit comme un poëte dramatique, s'il se borne à la peinture tantôt idéale, tantôt réelle des caractères. Il a donc besoin de féconder aussi sa pensée par l'observation et l'étude. L'auteur de *la Nouvelle Héloïse*, qui est considéré par quelques personnes comme s'étant développé tout à coup, sans instruction et sans travail, nous a tracé l'intéressante histoire de la formation laborieuse de son esprit. Il avait

nous dit-il, une fureur de lecture, jusqu'à ce qu'un ami plus âgé lui eût appris à lire avec plus de réflexion. Il prenait plaisir à l'entretien des personnes instruites, et recherchait les livres qui mêlaient la dévotion aux sciences, tels que ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. Il y joignit l'Essai de Locke, Malebranche, Leibniz, Descartes, etc. Après avoir cherché en vain à les concilier, il se fit une loi, en lisant chaque auteur, d'en adopter et d'en suivre toutes les idées sans y mêler les siennes, ni celles d'un autre, et sans jamais disputer avec lui. Il voulut commencer par se faire un magasin d'idées, vraies ou fausses, mais nettes, en attendant que sa tête en fût assez fournie pour qu'il pût les comparer et choisir. Au bout de quelques années, employées à ne penser exactement que d'après autrui, sans réfléchir pour ainsi dire, et presque sans raisonner, il se trouva un assez grand fonds d'acquis pour se suffire à lui-même et penser sans le secours d'autrui. Alors, quand les voyages et les affaires lui eurent ôté les moyens de consulter les livres, il repassa et compara ce qu'il avait lu, pesa chaque chose à la balance de sa raison et jugea quelquefois ses maîtres. Pour avoir commencé tard à mettre en exercice ce qu'il appelle sa faculté judiciaire, il ne trouva pas qu'elle eût perdu de sa vigueur; et quand il publia ses propres idées, on ne l'accusa pas d'être un disciple servile et de jurer sur les paroles d'autrui. Il se mit ensuite à étudier la langue latine. A force de temps et d'exercice il parvint à lire assez couramment les auteurs latins. Enfin, désirant sentir l'harmonie de cette langue en vers comme en prose, il apprit la composition de l'hexamètre, et il eut la patience de scander presque tout Virgile, et d'y marquer les pieds et la quantité [1].

Tel est le tableau abrégé des études de J.-J. Rousseau.

1. *Œuvres complètes*, édit. 1822, t. Ier, p. 189, 400, 423.

Un romancier plus fécond que lui puisa dans des sources encore plus variées et plus abondantes. « Walter Scott montrait avec reconnaissance, dit Washington Irving, la vieille ferme de Smailholm, où son grand-père avait vécu, et où il avait été envoyé à l'âge de deux ans, pour qu'il se fortifiât sous l'influence de l'air pur des collines et des soins de sa grand'mère et de ses tantes. C'était pendant sa résidence aux rochers de Smailholm qu'il avait pris sa passion pour les récits légendaires, pour les traditions du *Border*, pour les chants, pour les ballades nationales. Sa grand'mère et ses tantes étaient très-versées dans cette science, si répandue parmi les habitants de la campagne; elles avaient coutume de raconter leurs histoires pendant l'hiver, le soir, au coin du feu, dans un cercle de visiteurs avides de ces récits. Le petit Walter s'asseyait à leurs pieds, les écoutait d'une oreille attentive et recueillait ainsi, dans son imagination enfantine, les germes de ses brillantes fictions. Il y avait un vieux berger au service de la famille, qui s'asseyait près des murs échauffés par le soleil et racontait des histoires merveilleuses, ou chantait les vieilles ballades. Les jours où le temps était beau, on portait au soleil la chaise de l'enfant, qui, placé près du vieillard, l'écoutait pendant de longues heures. La situation était favorable au narrateur et à son auditoire. On y jouissait d'une vue étendue sur tout le *Border*, sur ses tours féodales, ses vallées et ses ruisseaux enchantés. Pendant que le berger racontait, il pouvait indiquer du doigt les théâtres de l'action; ainsi, avant de pouvoir marcher, Walter Scott était familiarisé avec les scènes de ses histoires futures. On peut dire que des hauteurs de Smailholm il contempla, pour la première fois, la terre promise de sa gloire à venir. Bientôt ses membres acquirent de la force, et, quoiqu'il boitât toujours un peu, il devint, dès l'enfance, un promeneur déterminé. Il avait coutume de quitter la maison et de

voyager pendant plusieurs jours par le pays, recueillant toute espèce de contes populaires, et observant les sites et la physionomie des lieux. Son père était mécontent de ces inclinations vagabondes, et disait, en secouant la tête, qu'il craignait bien que son fils ne fût jamais qu'un quincaillier ambulant. Lorsqu'il prit de l'âge, il devint un chasseur passionné. Les excursions de la chasse le conduisirent dans les parties les plus sauvages et les plus inhabitées du pays, et, sur sa route, il recueillait cette connaissance des lieux qui sont un des ornements de ses ouvrages. Dans la suite, lorsqu'il commença ses travaux littéraires, il visita de nouveau la plupart des scènes qu'il avait parcourues dans son enfance, et conserva les traditions et les chants qui avaient charmé ses premières années. Lorsqu'il recueillait les matériaux de ses *Chants du Border*, il allait, de chaumière en chaumière, faire répéter aux vieilles ce qu'elles savaient, ne fût-ce que deux vers, et en recueillant ces fragments, il sauva de l'oubli quelques poétiques ballades empreintes du caractère des anciens temps [1]. »

Ainsi, quels que soient les dons de la nature, ils ne suffisent pas à l'orateur et au poëte, il faut encore y ajouter ceux de l'expérience et de l'étude. On n'improvise pas dans les arts, et la statuaire antique avait raison de représenter la muse dans l'attitude de la profonde méditation.

§ 7. Le goût, l'esprit et le génie.

Nous avons fait voir que le raisonnement, la science et l'art ne sont pas les œuvres d'une faculté simple mais d'un concours de facultés que nous avions décrites ; il

1. *Abbotsford and Newstead abbey*, by Washington Irving. Paris, 1835, Baudry.

nous reste à rechercher quels sont les éléments de ce qu'on appelle le goût, l'esprit et le génie.

Le *goût* est un ensemble de qualités de l'âme relatives aux beaux-arts. Il contient quatre choses : 1° la perception exacte, la juste appréciation des moyens sensibles ou intellectuels propres à chaque art; 2° l'intelligence de l'expression ; 3° la répugnance pour l'ignoble et le bas; 4° l'éloignement de tous les excès.

La première condition pour goûter la musique, c'est d'avoir l'oreille juste, c'est-à-dire d'apprécier exactement les différences des tons et des rhythmes. De même, pour goûter les arts du dessin, il faut d'abord avoir un juste coup d'œil, ou, en d'autres termes, savoir distinguer et comparer les grandeurs, les lignes, les figures, les nuances diverses de la couleur. On n'appréciera l'éloquence et la poésie que si l'on est sensible aux passions et aux mœurs, qui sont les moyens de l'éloquence, et au merveilleux, qui est l'instrument de la poésie. L'homme qui aurait laissé engourdir son cœur ou sa conscience ne goûtera jamais les beautés de l'art oratoire. Celui qui n'a aucun amour pour le surnaturel, ou qui ne sait pas trouver les analogies, qui s'attache plutôt aux différences qu'aux ressemblances, qui n'est satisfait d'aucune comparaison, qui ne sait pas prêter la vie aux choses inanimées, transporter l'homme dans les cieux, faire descendre la Divinité sur la terre, qui ne cherche que l'exacte vérité et qui demande en toutes choses la démonstration géométrique, celui-là sera bon juge de la science, il ne le sera jamais de la poésie.

Les formes de l'architecture et de la statuaire, les couleurs de la peinture, les mélodies et les harmonies de la musique ne sont pas seulement agréables à l'œil ou à l'oreille : elles sont encore belles ou expressives. Celui qui n'a pas l'intelligence des signes naturels, qui ne sait pas interpréter l'expression, manquera d'un élément essen-

tiel du goût; il sera aveugle et sourd pour les plus belles parties des arts du dessin et de la musique. Il y a des voix rauques et rudes qui expriment des sentiments presque animaux; il y a des tons doux et suaves, des accents nobles et humains qui dénotent les affections les plus généreuses, les pensées les plus héroïques. Certaines couleurs sont comme souillées et pour ainsi dire ignobles; d'autres teintes sont fraîches, pures, distinguées, élégantes. Il y a des formes basses et rampantes, et des formes relevées et majestueuses. Telle figure exprime l'hypocrisie, l'avarice, la gourmandise, la luxure, l'égoïsme; telle autre la franchise, le désintéressement, l'austérité, la pureté, le dévouement. Celui qui n'est pas choqué par les expressions du premier genre et qui n'est pas attiré par celles du dernier n'a aucune aptitude à juger des beaux-arts.

Le goût est considéré quelquefois comme une qualité qui énerve la force; le véritable goût n'exclut pas la vigueur, il ne condamne que l'exagération, et il est aussi éloigné de la faiblesse que de l'excès de l'énergie. Chanter avec goût n'est pas chanter avec mollesse, mais marquer avec force l'expression de la passion violente et avec délicatesse l'expression de la passion tendre ou contenue. Dans la peinture, la timidité de l'expression rend la figure insignifiante, l'excès de l'expression produit la grimace; la faiblesse de la couleur donne à l'œuvre une apparence de pauvreté; l'éclat excessif exagère la nature. Le goût est ce qui condamne le trop grand et le trop petit, l'emphatique et le précieux, l'audacieux et le timide; c'est un juste sentiment de ce qui convient à la mesure de l'homme, c'est-à-dire de ce qui le tempère sans l'affaiblir et de ce qui l'élève sans l'étourdir.

Le goût, comme on le voit, ne nécessite pas l'invention, il ne fait qu'en régler la marche; le critique peut se passer de l'imagination, mais l'artiste ne peut se passer

du goût. Le terme d'*esprit*, dans son acception la plus complexe, signifie l'intelligence et quelquefois l'âme tout entière; dans une acception plus restreinte, il exprime un certain degré, une qualité particulière, un raffinement délicat de l'intelligence, quelque chose de plus que le jugement ordinaire. Le jugement est l'acte premier de toutes les facultés intellectuelles; il unit deux idées par les rapports de ressemblance, d'analogie, de cause et d'effet, de signe et de chose signifiée. Le jugement, tel qu'il se trouve dans tous les hommes, est ce qu'on appelle le *bon sens*, un jugement plus fin, saisissant des rapports qui échappent à la multitude, voyant des ressemblances dans les choses où elle ne trouve que des différences, des différences où elle n'aperçoit que l'uniformité, découvrant des analogies inattendues, des effets, des causes ou des signes nouveaux, est ce qu'on appelle l'*esprit*. Ceux qui se distinguent le plus par cette finesse de jugement, sont, dans l'antiquité, Socrate, Aristophane, Lucien, et, dans les temps modernes, la Bruyère, Fontenelle, Voltaire. Socrate fait voir aux Athéniens étonnés que l'art de ranger les soldats en bataille ne consiste pas à en mesurer la taille et les forces, mais à en connaître le caractère, afin de mettre en avant ceux qui sont amis de la gloire, si le combat ne doit rapporter que l'honneur, et ceux qui sont avides de richesses, si la victoire doit être suivie du pillage [1]. Une autre fois il avance que les Athéniens, qui forment les plus beaux chœurs de musique qu'on envoie à Délos, auront, quand on le voudra, la plus belle cavalerie de la Grèce, quoiqu'il y ait, à ce qu'il semble, peu de rapport entre un musicien et un cavalier, et qu'il suffit pour cela de tourner vers un objet nouveau, leur amour de la gloire [2]. Il surprend les peintres et les sta-

1. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, liv. III, chap. Ier.
2 *Ibid.*, liv. III, chap. III.

tuaires en leur apprenant qu'ils peignent à leur insu l'invisible, c'est-à-dire l'âme, qui se montre dans les gestes et sur le visage, et que c'est de là que leurs ouvrages tirent le plus grand prix [1]. Il fait remarquer que la symétrie donne à toutes chose une grâce particulière, et que les colonnes, les vases, les coupes peuvent être comparés aux chœurs de danse, qui charment les yeux par la régularité de leur forme circulaire [2]. Il trouve une convenance naturelle entre les lieux élevés et les temples, entre la limpidité du jour et la pureté de l'âme en prière [3]. Enfin, il distingue deux amours et deux Aphrodites : l'une céleste, l'autre vulgaire ; chacune a ses temples, ses autels et son culte à part ; d'un côté est l'impureté, de l'autre la chasteté : l'une est la mère des amours corporels ; l'autre la mère des amours intellectuels, de ceux qui président à l'amitié et s'attachent aux belles actions [4]. Cet art de découvrir l'action de l'intelligence dans les circonstances où le reste des hommes ne voient que l'action du corps, ces rapprochements imprévus entre les chœurs de musique et les bataillons de cavalerie, entre les coupes, les vases et les chœurs de danse, ces distinctions délicates entre l'amour corporel et l'amour intellectuel, sont des exemples remarquables de ce qu'on appelle l'esprit.

Pour rapporter les traits ingénieux qui brillent dans La Bruyère, Fontenelle et Voltaire, il faudrait citer ces auteurs presque tout entiers ; nous nous bornerons à un ou deux exemples.

Fontenelle en parlant de Pierre le Grand, qui faisait le métier de charpentier dans les chantiers de la Hollande, dit d'abord, que le prince avait perdu tout souve-

1. Xénophon, *Mém. sur Socrate*, liv. chap. x
2. *Ibid.*, *Économique*, chap. VIII.
3. *Mémoires*, liv. III, chap. VIII.
4. Xénophon, *Banquet*, chap. VIII.

nir de sa grandeur. Le contraste entre la majesté de l'empereur et l'humble condition de l'ouvrier : voilà ce qui frappe tout le monde. Mais Fontenelle trouve un accord là où les autres voient une opposition, et après avoir dit, que le czar avait entièrement oublié sa dignité, il ajoute : « ou plutôt il ne s'en était jamais si bien souvenu, si elle consiste plus dans des fonctions utiles aux peuples que dans la pompe et l'éclat qui l'acco pagne[1]. »

Voltaire, voulant parler d'amour à une fille de roi, ne demande pas grâce pour la bassesse de son rang: c'est pourtant l'oposition qui s'offre la première à la pensée; il suppose un rêve, où il est l'égal de celle qu'il aime et où il peut lui faire connaître ses sentiments, qui se trouvent ainsi déclarés par un détour. Puis au lieu de supposer que tout se termine à la fin du songe, il en fait demeurer quelque chose et c'est précisément cet amour; et pour l'empêcher d'être offensent, il ne parle point de ce qu'il a gardé, mais seulement de ce qu'il a perdu hors du rêve :

Souvent un peu de vérité
Se mêle au plus grossier mensonge :
Cette nuit dans l'horreur d'un songe
Au rang des rois j'étais monté.
Je vous aimais, princesse, et j'osais vous le dire :
Les dieux à mon réveil ne m'ont pas tout ôté,
Je n'ai perdu que mon empire [2].

Ce talent de faire entendre ce qui nous reste en parlant de ce que l'on n'a plus, ces fictions ingénieuses, ces comparaisons adroites, ces oppositions industrieuses, ne sont cependant que les actes de nos facultés d'observation, d'induction et d'interprétation, c'est-à-dire des fa-

1. *Éloges des académiciens*, Londres, 1783, t. III, p. 145.
2. Édit. Beuchot, t. XIV, p. 385.

cultés qui appartiennent à tout le monde, mais qui ne sont pas employées chez tous de la même manière, qui ne regardent pas les objets d'aussi près, qui se contentent chez la plupart des premières ressemblances, des oppositions les plus frappantes, des causes ou des effets les plus proches, des signes les plus évidents.

Puisque l'esprit consiste à saisir les ressemblances ou les dissemblances cachées, les oppositions secrètes, les causes et les effets éloignés, les signes et les symboles ignorés, on comprend sans peine qu'il cause la surprise, qu'il offre des aspects inusités et qu'il peut provoquer le rire, puisque le rire a souvent pour cause les choses qui sortent de la coutume[1]. Lorsque l'esprit de discernement provoque le rire, il s'appelle l'esprit de saillie. Il est facile de comprendre encore que si l'on s'attache à des ressemblances équivoques, à des différences apparentes, à des oppositions mensongères, à des causes et à des effets chimériques, à des signes et à des symboles vagues et incertains, enfin à des rapports entre des choses de peu d'importance, la sagacité se change en subtilité, la finesse en frivolité et l'esprit en faux esprit. L'esprit de saillie est sujet à s'éloigner de l'esprit de discernement, pour saisir les traits de l'esprit frivole; tels sont ces rapprochements puériles, dont Molière fait la satire : *On désespère alors qu'on espère toujours*; *Ne dis plus qu'il est amarante, dis plutôt qu'il est de ma rente*; tel est ce passage d'un sermon où le prédicateur disait que Jésus avait gardé le silence devant Hérode, parce que l'agneau se tait devant le loup, et ce poëme du père de Saint-Louis sur la Madeleine, où il faisait entrer dans ses vers toutes les figures du jeu de cartes. On a trouvé aussi uelque afféterie dans le poëme des *Jardins* de Delille, et un excellent critique[2] disait à ce sujet : « Delille a peut-

1. Voy. plus haut, t. Ier, l. IV, ch. III, § II. — 2. M. Andrieux.

être plus d'esprit que Voltaire, mais avoir plus d'esprit que Voltaire, c'est en avoir trop. »

Nous avons vu qu'une partie du goût consiste à fuir les excès : le trop grand et le trop petit, le précieux et le gigantesque; il en résulte que le goût, qui est la règle de l'imagination, est aussi celle de l'esprit entendu dans le sens restreint que nous venons d'analyser, et que l'esprit sans goût est inférieur au jugement ordinaire ou au bon sens.

Le jugement, élevé au-dessus du degré commun, est l'esprit, et au-dessus du degré qu'on appelle esprit, il devient le *génie*. Au mot de génie correspond le mot de sublime, par lequel on marque la hauteur dont le génie dépasse l'esprit des autres hommes. Le terme de sublime ne s'entend pas suffisamment par son opposition au terme de bas; il faut, pour le bien comprendre, le comparer au terme de beau. On voit alors qu'il n'exprime pas seulement ce qui diffère de la bassesse, mais ce qui s'élève au-dessus de la beauté. Le beau comprend, comme nous l'avons dit, les actes de la vertu, les œuvres de l'intelligence et certains objets sensibles qui sont les symboles des qualités intellectuelles et morales. Dans chacune de ces espèces on compte trois degrés : le sublime, le beau proprement dit et le gracieux, et ces degrés se mesurent sur la force commune de l'humanité[1]. Dans l'ordre moral, il n'y a que l'héroïsme qui s'élève jusqu'au sublime; dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre sensible, si l'on met de côté les œuvres de la nature, le sublime n'est atteint que par le génie.

Le génie se déploie dans les sciences et dans les arts. Les jugements détachés et sans suite ne forment ni une science ni un art; ils peuvent être une marque d'esprit, mais non de génie. Dans le dernier siècle, un écrivain dont nous avons déjà parlé, Diderot, a porté des juge-

1. Voy. plus haut, t. Ier, l. IV, chap. III, § IX.

ments ingénieux sur presque tous les sujets, sur la physique, sur la morale, sur la politique, sur la législation, sur l'histoire, sur la littérature et sur la critique des beaux-arts ; mais tous ces traits sont épars, ils ne présentent pas d'ensemble; ce sont des pierres qui, plus nombreuses et mises en meilleur ordre, formeraient un édifice dont on aurait peut-être admiré la grandeur. Diderot est donc resté un homme d'esprit. En employant des matériaux qui examinés chacun à part n'ont peut-être pas plus de valeur que ceux de Diderot, mais qui sont assemblés en une quantité immense et répartis en un ordre excellent, des écrivains du même temps, Buffon, Montesquieu, Voltaire, ont mérité le nom d'hommes de génie. L'œuvre du génie a de grandes proportions. Nous avons dit que l'esprit est ce qui s'élève au-dessus du jugement ordinaire : l'esprit est donc aussi une élévation, mais une élévation qui nous charme; le génie est une élévation qui nous étonne.

Dans les sciences d'induction[1], le génie découvre la loi qui gouverne et explique une quantité innombrable de phénomènes : telle est dans les sciences physiques, la théorie de Copernic et de Galilée sur le mouvement de la terre, celle de Newton sur l'attraction des corps. Les sciences de l'intuition pure[2] nous présentent des propositions dont chacune enferme dans son sein un vaste ensemble de conséquences, et c'est pour cela que la découverte d'un seul de ces principes suffit à la gloire d'un Pythagore, d'un Archimède, d'un Descartes. Dans les sciences de description et de classification, lorsqu'un Aristote présente pour la première fois au regard de ses semblables tous les êtres rangés en un petit nombre de classes et qu'il en assigne les caractères les plus géné-

1. Voy. plus haut, même chap., § 2.
2. *Ibid.*

raux, lorsqu'un Linnée, un Jussieu distribuent les plantes d'après les parties les plus essentielles et qu'ils montrent des rapports inattendus entre les organes secrets du végétal et ses aspects sensibles; lorsqu'un Cuvier, avec quelques restes d'ossements, reconstruit tout un monde d'animaux gigantesques, qui ont habité une terre ensevelie aujourd'hui sous la nôtre, ces découvertes nous frappent d'étonnement, et l'on peut dire qu'elles atteignent aussi à la sublimité.

C'est surtout l'universalité des connaissances qui élève l'homme au-dessus de la mesure commune. Deux génies de l'antiquité ont atteint cette grandeur, Platon et Aristote : l'un qui aborde tous les grands sujets auxquels peut s'appliquer l'intelligence humaine : la morale et la politique dans les *Lois* et la *République*, la psychologie dans le *Théétète*, le *Sophiste* et le *Lysis* ; la critique des beaux-arts dans le *Phèdre* et le grand *Hippias*, la grammaire dans le *Lachés*, la physique dans le *Timée*, la théologie dans le même dialogue et dans le *Phédon;* qui aime à laisser planer quelque mystère sur tous les problèmes; qui ne résout les questions qu'avec un air de doute, et qui empreint tous ses discours des vives couleurs de la poésie; qui se laisse séduire aux charmes de la fiction, et dont l'antiquité a caractérisé les inspirations poétiques en l'appelant le divin Platon ; l'autre qui traite de toutes les sciences sous leur propre titre et sans les ornements du drame et du théâtre, qui non-seulement fait l'inventaire de toutes les connaissances de son temps, mais qui les enseigne, qui les augmente et construit une encyclopédie complète, n'accordant rien à la décoration extérieure, n'affectant d'autre beauté que celle de l'ordre et de la solidité du fond; dogmatique, impérieux peut-être, mais ferme, droit, régulier, méthodique, instructif et méritant le titre de maître que le moyen-âge lui a décerné. Cette même universalité de connaissance s'est

retrouvée depuis les temps modernes dans Bacon, Descartes, Leibniz et Voltaire et a fondé leurs titres à la gloire qui suit les hommes de génie.

L'art mécanique a été élevé jusqu'au sublime par Archimède, qui, du haut des murs de Syracuse, saisit les vaisseaux romains, les soulève et les renverse dans les flots; par Paul Riquet, le constructeur du canal du Midi, qui élève des digues hautes comme les montagnes et creuse des réservoirs larges et profonds comme des lacs; par Watt, qui avec un jet de vapeur transporte des populations tout entières avec quatre fois plus de vitesse que le cheval le plus rapide ne porte un seul cavalier, et par qui les navires, prenant une âme, se meuvent, s'arrêtent, se retournent, et se remettent en mouvement d'eux-mêmes, malgré le vent et les flots.

Périclès, Auguste, Richelieu, Louis XIV, Napoléon, quoiqu'ils aient commis bien des fautes, sont cependant, si on les compare aux autres chefs des peuples, les génies de l'art politique, non pas seulement parce qu'ils ont gouverné la multitude au lieu de lui obéir, mais parce qu'ils ont su établir une sage administration à l'intérieur, maintenir la grandeur et la dignité de l'empire au dehors, et tout en favorisant les arts utiles, faire fleurir les sciences et les beaux-arts, qui éclairent l'esprit, qui adoucissent les mœurs et élèvent les âmes.

Le premier des beaux-arts est la poésie, parce que son langage est plus clair que celui de la peinture et de la musique, et le premier des poëmes est l'épopée; c'est là que se déploie le génie d'un Homère, d'un Virgile, d'un Tasse et d'un Milton; il faudrait des chants lyriques en bien grand nombre et d'une bien grande élévation pour égaler la hauteur et l'amplitude d'un poëme épique, et quelque brillants que soient les noms de Pindare et d'Horace, ils sont loin d'égaler l'éclat de ceux d'Homère et de Virgile. La tragédie s'élève au sublime dans

le *Prométhée* d'Eschyle par le poétique mystère de la fable, et l'indomptable énergie du demi-dieu, dans les *Œdipes* de Sophocle par la majesté du héros qui se débat contre la fatalité, et par le touchant dévouement de sa fille; dans le *Polyeucte* de Corneille par la grandeur religieuse d'un martyr chrétien et la grandeur morale d'une femme païenne; dans l'*Andromaque* de Racine par la tendresse de la mère, la pureté de la veuve, la vivacité de l'amour, la véhémence de la jalousie, le dévouement de l'amitié, et surtout par la savante méthode qui noue et dénoue ce drame sans aucun autre ressort que le mouvement naturel du devoir et des passions. La comédie elle-même peut atteindre jusqu'au sublime, lorsqu'elle nous peint l'homme honnête et austère ne pouvant se défaire d'une chaîne qu'il maudit et qui l'attache à une femme frivole et fausse, ou lorsqu'elle nous représente la superstition à genoux devant l'imposture et adorant les vices de son idole.

Démosthènes, Cicéron, Bossuet élèvent l'éloquence jusqu'au sublime : le premier, ardent, vif, pressant, impétueux; le second, ample, élégant, majestueux; le troisième unissant la véhémence de l'un à la magnificence de l'autre et les surpassant tous les deux par l'éclat des sujets et par toute la hauteur dont les intérêts d'une vie immortelle l'emportent sur les intérêts de ce monde passager.

Celui qui ne considérerait que la grandeur sensible mettrait l'architecture au-dessus de la statuaire et de la peinture, et sans doute il faut admirer la masse imposante des monuments égyptiens, les proportions harmonieuses des temples de la Grèce, la hardiesse des constructions gothiques, et le majestueux ensemble que Michel-Ange a formé en unissant les grandes dimensions de l'art romain avec les délicats ornements de l'art hellénique. Mais si quelque sublimité intellectuelle se découvre à travers les

lignes et les formes des édifices, avec combien plus de clarté ne paraît-elle pas dans les traits de la figure humaine, tels qu'ils sortent du ciseau d'un Phidias ou du pinceau d'un Raphaël ? C'est aussi par l'expression des sentiments et de la pensée que la musique peut atteindre à sa plus haute élévation et que les compositions religieuses de Mozart et de Pergolèse s'élèvent, pour qui sait les comprendre, à la même sublimité que l'éloquence de Bossuet ?

Nous avons vu que le goût se tient à une égale distance de ce qui est trop petit et de ce qui est trop grand : le génie qui cherche la grandeur peut facilement dépasser les bornes. Du sublime au ridicule le passage est facile et a été souvent franchi. L'alliance du goût et du génie est la rencontre la plus rare, et la multitude admire moins le génie qui se tempère que celui qui s'abandonne. Racine paraît à beaucoup d'esprits moins grand que Corneille : c'est que Corneille est quelquefois exagéré. Dans un autre champ ouvert au génie, si Alexandre avait eu autant de prudence que de courage, et autant d'amour pour les hommes que de fierté, il aurait borné sa carrière et fondé un empire plus durable ; mais il serait admiré d'un plus petit nombre d'hommes, ceux qui sont les vrais appréciateurs de la grandeur morale.

Après avoir tracé le tableau des facultés intellectuelles, que nous avons divisées en perceptions, conceptions et croyances, nous avons voulu montrer que ces facultés rendaient compte de tous les actes de l'intelligence, compris dans les traités sur l'entendement humain, ou mentionnés dans les discours ordinaires. Nous avons vu que le jugement est l'acte de toutes les facultés intellectuelles excepté de la réminiscence et que la certitude est le caractère de la perception et de la conception. L'erreur et le doute n'ont lieu que dans la croyance.

Le raisonnement est une certaine combinaison de juge-

ments ; la science est une suite de raisonnements qui unit ou désunit nos idées comme les objets s'unissent et se désunissent entre eux, c'est-à-dire par le rapport du tout aux parties, du complexe aux éléments, du genre aux espèces. Les arts utiles sont ou doivent être des applications de la science ; les beaux-arts reposent principalement sur les conceptions idéales. L'imagination, dans son acception la plus ordinaire, est la réminiscence ou l'induction, et dans un sens moins connu, la conception idéale; le goût ou l'appréciation des œuvres de l'imagination se fonde sur des perceptions et des inclinations appropriées aux beaux-arts ; l'esprit est le jugement élevé au-dessus du degré commun, et le génie est le jugement parvenu au-dessus du degré qu'on appelle l'esprit. Le génie se déploie dans les arts et dans les sciences ; il comprend les actes les plus difficiles de l'intelligence. Dans les sciences, il se compose des expériences les plus nombreuses, les plus variées et les plus exactes, de la mémoire la plus étendue et de l'induction la plus hardie. Dans les beaux-arts, il doit ajouter à tous ces dons précieux et rares les conceptions idéales les plus riches et les plus fécondes. Le génie ne peut se passer de l'attention, qui concentre les forces de l'intelligence; mais l'attention ne suffit pas sans toutes les facultés intellectuelles que nous venons d'énumérer. Lorsque Newton et Buffon disaient, l'un que pour découvrir le système du monde il lui avait suffi d'y penser toujours, et l'autre, que le génie n'est qu'une patiente attention, ces deux grands hommes parlaient d'eux-mêmes avec l'excès de la modestie.

FIN DU LIVRE X

LIVRE XI

LES PRINCIPAUX SYSTÈMES SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES

CHAPITRE I

THÉORIE DE PLATON

§ 1er Distinction entre les sens et la raison.

Nous avons interrogé les principaux philosophes de l'antiquité et des temps modernes sur les questions particulières que nous trouvions sur notre route dans l'étude de l'esprit humain ; il nous reste à montrer comment chacun d'eux envisageait l'ensemble de l'intelligence, afin de mettre le lecteur à même de contrôler par ces théories celle que nous lui avons présentée.

Nous avons divisé l'intelligence en connaissance et croyance, et la connaissance en perception et conception. La perception est un acte de l'âme dont l'objet est indépendant de ce cet acte ; elle découvre les corps, l'âme elle-même dans son existence présente et passée, le temps, l'espace et une substance active, éternelle et parfaite. L'objet de la conception n'a pas d'existence en dehors de l'esprit. La conception est une pure représentation mentale ; elle produit la réminiscence et l'idéal. L'objet de la croyance peut exister en dehors de la pensée ou n'avoir d'existence qu'en elle. Il ne faut pas confondre la croyance avec le doute : celui-ci est le combat de deux croyances

opposées; lorsqu'une croyance n'est pas combattue par une croyance contraire, le doute n'existe pas. Les objets de la croyance sont la constance de la nature, et les signes naturels. Il y a donc dans l'intelligence des facultés diverses. Ces distinctions se sont lentement introduites dans la psychologie.

Socrate, suivant Xénophon, distinguait dans l'âme les sens et la raison [1]; il entendait que les sens nous font connaître les choses particulières [2], et que par la raison nous nous souvenons du passé et prévoyons l'avenir [3]; probablement il rapportait à la raison la connaissance des lois naturelles [4], la croyance en Dieu, dont il faisait un privilége de l'humanité [5], et la faculté d'interpréter les signes naturels [6], par laquelle, disait-il, les hommes font échange de leurs biens, s'enseignent les uns les autres, établissent les lois et les États [7]. Pour Socrate la raison renfermait donc sans distinction, toutes les facultés intellectuelles qui ne s'exercent point par l'intermédiaire du corps.

Nous devons nous attacher à faire connaître l'opinion que Xénophon attribue à Socrate sur la formation des idées abstraites et des idées générales ou des genres, à cause de la grande différence qui existe entre cette théorie et celle que lui prête Platon. Il disait que le mot de *dialectique* venait de ce que les hommes s'étant rassemblés, délibéraient en distinguant les choses par genres [8]. Pour rendre ses disciples habiles dialecticiens, il leur

1. *Αἱ αἰσθήσεις καὶ ὁ λογισμός.* Xénophon, *Mémoires*, liv. IV,
2. *Ἕκαστα. Ibid.*,
3. *Ibid.*
4. *Ἄγράφοι νόμοι. Ibid.*, liv. IV, chap. IV.
5. *Ibid.*, liv. Ier, chap. IV.
6. *Ἑρμηνεία.*
7. Xénophon, liv. IV, chap. III.
8. *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ*

enseignait à distinguer chaque chose d'avec les autres et il y parvenait par des définitions [1]. On voit par ces définitions que le genre n'était pas pour lui une essence séparée des choses particulières, mais seulement leur qualité commune. Voici comment il définit le bon : « Il faut donc, Euthydème, chercher aussi ce qu'est le bon? — Comment cela? — Te paraît-il que la même chose soit utile à tous? — Non pas. — Ce qui est utile à l'un n'est-il pas quelquefois nuisible à l'autre? — Certainement. — Penses-tu donc que le bon soit autre chose que l'utile? — Non vraiment. — Donc l'utile est le bon pour ceux auxquels il est utile. — Cela me semble ainsi [2]. » Aristippe lui demanda s'il connaissait quelque chose de bon, afin que si Socrate indiquait un breuvage, des aliments, la richesse, la santé, la force, l'intrépidité, Aristippe pût lui montrer que cela était quelquefois mauvais; mais Socrate ne s'y laissa pas prendre : « Me demandes-tu quelque chose de bon pour la fièvre? répondit-il. — Non. — Pour l'ophthalmie? — Non. — Pour la faim? Non. — Si tu me demandes quelque chose de bon qui ne soit bon à rien, je ne connais pas cela et ne me soucie pas de le connaître [3]. » « La terre, dit-il ailleurs, n'est un bien que pour qui sait la cultiver; une flûte n'est bonne que pour qui sait s'en servir [4]. » On voit assez dans ces passages la répugnance de Socrate à reconnaître une généralité indépendante des objets particuliers. Il est à regretter que cette sagesse n'ait pas été transmise à son illustre disciple.

Platon s'est appliqué à marquer la distinction des sens

βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα. Xénophon, *Mémoires*, liv. IV, chap. v.

1. Xénophon, liv. IV, chap. vi.
2. *Ibid.*, liv. IV, chap. vi.
3. *Ibid.*, liv. III, chap. viii.
4. *Ibid.*, *Économique*, chap. Ier.

et de la raison; il a commencé même à distinguer dans la raison quelques facultés différentes, mais en donnant aux qualités générales ou aux genres un fondement distinct des individus, il a bâti une *ontologie* fantastique et ouvert une fausse route dans laquelle s'est longtemps égarée la philosophie. C'est ce que nous allons essayer de montrer en peu de mots.

Faisons voir d'abord comment il distingue les connaissances qui ne viennent pas des sens extérieurs. « Entendre les sons d'une langue, dit-il, et les comprendre, ce n'est pas la même chose; voir des lettres et savoir ce qu'elles signifient diffère l'un de l'autre; nous connaissons par la vue la forme et la couleur des lettres, et par l'ouïe les sons aigus et les sons graves; mais ce que les grammairiens et les interprètes nous apprennent, nous ne le savons pas par la vue et par l'ouïe, nous ne le sentons pas [1]. Quand on a appris une chose et qu'on en possède encore le souvenir, la sait-on? — Oui. — Et cependant on ne la voit plus. Donc, savoir est encore autre chose que voir, à moins qu'on ne dise qu'on la sait et qu'on ne la sait pas en même temps [2]. Si la vérité est pour chacun ce qu'il sent, chacun est la mesure de toute chose; mais le maître de géométrie est-il seul la mesure des figures géométriques, ou tous les autres sont-ils aussi une mesure pour l'astronomie et le reste [3]? Chacun ne croit-il pas être inférieur à ses semblables sur quelques points et supérieur sur d'autres? Dans le danger, ne s'en rapporte-t-on pas aux généraux, aux pilotes, et ne les regarde-t-on pas comme supérieurs en savoir à la multitude [4]? » Platon donne à entendre par là que la science s'applique à une réalité et n'est pas une pure modification des sens de chacun de

1. *Théétète*, édit., H. E., t. Ier, p. 161-163.
2. *Ibid.*, éd. H. E., t. Ier, p. 163, *d*, *e*.
3. *Ibid.*, éd. H. E., t. Ier, p. 169, *a*.
4. *Ibid.*, éd. H. E., t. Ier, p. 170, *a*.

nous. « La beauté et la laideur, poursuit-il, la justice et l'injustice, la piété et l'impiété changent-elles suivant la sensation? Si elles changeaient, pourquoi l'utilité ne changerait-elle pas de la même manière ? N'y a-t-il pas des villes qui, en croyant se donner des lois utiles, se sont trompées ? Il faut distinguer différents genres d'utilité : il y a l'utilité présente et l'utilité à venir; la sensation sera-t-elle aussi le *criterium* de l'avenir? Si un homme pense qu'il aura la fièvre et que le médecin pense le contraire, l'avenir sera-t-il conforme à l'une ou à l'autre de ces deux opinions ou à toutes les deux? A l'égard de la douceur ou de l'aigreur future du vin, l'opinion du vigneron l'emporte sur celle du joueur de lyre. Que pour le plaisir actuel et le plaisir passé la sensation individuelle soit le meilleur juge, je le veux bien; mais il n'en est pas ainsi pour le plaisir futur [1]. Ce qu'on sait par la vue on ne le sait pas par l'ouïe, et ce qu'on sait de commun sur les objets de celle-ci et de celle-là, on ne le sait ni par l'une ni par l'autre. Sur le son et la couleur, on sait d'abord que l'un et l'autre existent; de plus, que l'un n'est pas l'autre et que chacun de ces objets est lui-même ; qu'ensemble ils sont deux et que chacun séparément est un, enfin qu'ils sont semblables ou dissemblables. Or, toutes ces choses on ne les sait ni par l'ouïe ni par la vue; par quel sens donc? L'âme connaît ces choses-là par elle-même [2]. L'essence ἡ οὐσία, qui caractérise chaque chose est au nombre des connaissances que l'âme acquiert de cette façon. Il en est ainsi pour le semblable et le dissemblable, l'identique et le non identique, le beau et le laid, le bon et le mauvais ; car pour juger de ces choses, l'âme est obligée d'en examiner l'essence et de tenir compte du passé, du présent et de l'avenir. L'âme sent la

1. *Théétète*, éd. H. E., t. Ier, p. 178.
2. Αὐτῇ δι' αὐτῆς. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 185.

dureté, la mollesse par le toucher; elle juge l'essence, la ressemblance, l'opposition par elle-même. Est-il possible de saisir la vérité, si on ne saisit pas l'essence des choses? Sans la vérité on n'aura pas la science. La science n'est donc pas dans les impressions ἐν τοῖς παθήμασι, mais dans le raisonnement qu'on fait sur elles [1]. Le nom commun de tous les actes que l'âme accomplit par le corps est sentir [2], et le nom commun de tous les actes qu'elle accomplit par elle-même est penser [3]. »

Dans ce passage, Platon exprime par un seul mot δοξάζειν, δόξα, tous les actes que l'âme accomplit sans le corps; ailleurs, il emploie d'autres termes dans le même sens [4]; nous verrons qu'il a fini par faire des distinctions entre ces mots et par les appliquer à des facultés différentes.

Continuons de relever les passages où Platon énumère les connaissances que nous n'acquérons que par le corps : « A-t-on jamais vu par les yeux, dit-il, ou par quelque autre sens corporel, le juste, le beau, le bon, et même la grandeur, la santé, la force, l'essence, qui caractérise chaque chose [5]; tout cela se connaît-il par le corps ou par la pensée ? Nous connaissons, par nous-mêmes, tout ce qui est simple [6]. J'appelle profanes ceux qui ne croient à l'existence que de ce qu'ils peuvent saisir des deux mains et qui ne regardent pas comme des réalités les actions, les productions et tout ce qui est invisi-

1. Ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ.

2. Αἰσθάνεσθαι.

3. Δοξάζειν. *Théétète*, éd. H. E., t. Ier p. 186-7.

4. Λογίζεσθαι, διανοεῖσθαι, νοεῖν, et les substantifs qui correspondent à ces verbes : Λογισμός, λόγος, διάνοια, φρόνησις, νόησις. *Phédon*, éd. H. E., t. Ier p. 65, *v*, 67, 69, *a*. *République*, édit. H. E., t. II, p. 523, *a*.

5. Ἡ οὐσία, ὅ τυγχάνει ἕκαστον ὄν. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 67, *a*.

6. Δι' ἡμῶν αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 67, *a*.

ble[1]. Une chose peut être grande relativement à une seconde et petite relativement à une troisième ; ce qui a paru grand paraît donc petit, et la vue est forcée de voir le grand et le petit confondus ensemble ; mais l'intelligence voit ces choses séparément : il en est de même pour la grosseur et la finesse, la dureté et la mollesse, la pesanteur et la légèreté[2], ainsi que pour l'égalité et l'inégalité[3]. Les nombres qui se composent d'unités parfaitement égales les unes aux autres sans aucune différence et sans aucune partie, ne sont accessibles qu'à l'intelligence[4]. Les géomètres se servent de figures visibles, et en raisonnant sur celles-ci, ils pensent à celles qui en sont les modèles, c'est-à-dire au carré en lui-même, au diamètre en lui-même, non à la figure qu'ils ont tracée ou au solide qu'ils ont taillé ; mais ils se servent de ces derniers objets pour s'aider à voir ceux qu'on ne voit que par la pensée[5]. Il y a deux choses : l'absolu et le relatif, ce qui se suffit à soi-même et ce qui a toujours besoin d'autre chose[6]. Le véritable ami de la science serait né pour s'avancer vers l'être, et ne souffrirait pas de s'arrêter aux choses qui paraissent multiples et individuelles[7]. »

Les exemples que nous venons de citer contiennent les actes intellectuels que Platon regarde comme dépassant la portée des sens extérieurs, et en effet ils la dépassent. Protagoras soutenait qu'il n'y a pas eu d'autre connaissance ou d'autre science que celle qui nous est fournie par la sensation, et que chacun sentant à sa ma-

1. Πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον. *Théétète*, éd. H. E., t. Ier, p. 155, *a*.
2. *République*, édit. H. E., t. II, p. 523.
3. *Phédon*, édit. H. E,, t. Ier, p. 74.
4. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 526.
5. *Ibid.*, édit. H. E., t. II, p. 510.
6. Τὸ μὲν αὐτό καθ' αὐτό, τὸδὲ ἀεὶ ἐρτέμενον ἄλλου. *Philèbe*. édit. H. E., t. II, p. 53, *d*.
7. *Rép*. édit. H. E., t. II, p, 490

nière, il n'y a pas de vérité ou d'existence absolue, mais des sensations purement individuelles; que la vérité est ce qu'elle paraît à chacun, c'est-à-dire diverse suivant les divers individus et que tout homme est la mesure de toutes choses. Platon répond que si le sens est la mesure de l'objet senti, il ne l'est pas de ce qui ne tombe point sous les sens; que le maître de géométrie n'est pas la mesure de la figure géométrique, ni l'astronome la mesure de la révolution des astres; que dans une tempête on se fie au pilote, dans une guerre au général; qu'il y a donc une vérité extérieure, absolue, qui est plus ou moins bien aperçue par les hommes, et qui ne dépend point de notre manière de sentir. Platon aurait même pu soutenir que la sensation ne fait pas l'objet senti; que le son, la forme et la couleur sont quelque chose d'extérieur, qui ne dépend point de notre manière de sentir, mais qui détermine notre sensation. Platon fait une concession de trop, mais il montre parfaitement qu'un grand nombre d'actes intellectuels dépassent la sensation.

Reprenons les exemples qu'il a donnés. Pour comprendre les sons d'une langue il ne suffit pas de l'ouïe : il faut l'interprétation naturelle des signes, s'il s'agit de ces mots que Platon regarde comme naturellement expressifs [1], ou le souvenir, s'il s'agit de termes institués par la convention. Le souvenir du passé appartient à la mémoire, qui peut bien reproduire la connaissance des objets de la sensation, mais qui ne les sent plus. La croyance à l'utilité future d'une loi, à l'invasion probable de la fièvre, à l'aigreur ou à la douceur du vin à venir n'est pas une sensation, mais un acte particulier d'une faculté que nous avons nommée induction. Le carré en lui-même, le diamètre en lui-même,

1. Voy. plus haut, t. II, l. VIII, ch. II, § 5.

ne sont aperçus que par une conception purement idéale. Il en est ainsi du juste et de l'injuste, de la piété et de l'impiété et de toutes les vertus. Les nombres composés d'unités parfaitement égales sans aucune différence et sans aucune partie, sont l'objet d'une conception du même genre. La connaissance de la force, de l'action et même de la santé, si par ce mot on entend l'absence de toute douleur, est due à la conscience. La notion des qualités simples et abstraites, telles que la grandeur et la petitesse, la dureté et la mollesse, la pesanteur et la légèreté, l'égalité et l'inégalité, appartient au souvenir qui est comme nous l'avons dit, une abstraction naturelle. Le bon et le mauvais, le beau et le laid, sont des qualités qui conviennent soit aux objets sensibles, soit aux actes de l'âme : les sens ne nous font pas connaître les actes de l'âme, ni percevoir les qualités physiques, sans les corps auxquels ces qualités appartiennent; c'est le souvenir seul qui nous permet de penser abstraitement aux qualités physiques, sans percevoir les objets qui possèdent ces qualités. Ce qu'on sait de commun sur les objets des sens, comme : qu'ils existent, que l'un n'est pas l'autre, que chacun est lui-même, qu'ensemble ils sont deux et séparément un, qu'ils sont semblables ou dissemblables, tout cela se connaît par la mémoire et non par les sens. La connaissance de l'essence est aussi une connaissance de la mémoire : en effet, dans la classification des corps ou des esprits, nous nous attachons à les distinguer par des qualités importantes, qui en constituent le caractère premier ou essentiel et qui peuvent fournir de ces objets une définition légitime; nous extrayons ensuite par la mémoire ce caractère essentiel que nous appelons l'essence. L'essence se distingue de l'existence en ce que tous les objets n'ont pas la même essence, tandis que chez tous l'existence est semblable; car l'existence est ou n'est pas; elle ne

peut pas être différente. La connaissance de l'essence est donc une connaissance abstraite, que nous devons seulement à la mémoire. Enfin la connaissance d'un être absolu, qui reste le même sous tous les changements, qui précède tous les commencements et survit à toutes les fins [1], est l'une des trois connaissances que nous avons attribuées à l'intuition pure extérieure. Quant aux deux autres, c'est-à-dire à l'espace et au temps absolu, Platon, comme nous l'avons vu, n'a pas distingué ces objets d'avec les corps et les événements qui se succèdent [2].

§ 2. Les idées.

Platon n'a pas établi les divisions que nous avons indiquées dans l'intelligence, mais il a noté la plupart des actes intellectuels qui nous ont fait distinguer la conscience, la mémoire, l'intuition pure extérieure, la réminiscence, la conception idéale, l'induction et l'interprétation. Il a distingué d'autres facultés, dont nous parlerons plus loin. Nous voulons d'abord examiner la partie de sa doctrine qui suppose un objet extérieur à tous les actes de l'intelligence, non-seulement à la perception des sens, de la conscience, de la mémoire et de l'intuition pure extérieure, et à toutes les croyances, mais à la conception idéale et au simple souvenir. Au lieu de poser seulement l'existence des corps, des esprits et d'un être absolu, substance et cause infinie et nécessaire, Platon imagine que les figures géométriques existent en dehors de l'esprit, que les vertus ont une existence indépendante de ceux qui les conçoivent et qui les pratiquent, que les qualités abstraites et générales existent à part des objets individuels et concrets; qu'il y a la

1. Τὸ αὐτὸ καθ' αὑτό, τὸ ὄν.
2. Voy. plus haut, t. II, l. VI, ch. v, § 1 et 8.

ressemblance indépendamment des objets semblables, la dissemblance en dehors des objets dissemblables, la grandeur antérieurement aux objets grands, le nombre avant les objets nombrés.

Nous entendons aujourd'hui par *genre* une qualité commune à plusieurs individus : la dureté est une qualité inhérente à plusieurs corps ; tous les corps qui la possèdent sont réunis en une même classe ou un même genre. La grandeur, la grosseur, la pesanteur, forment aussi des classes ou des genres, parce que ce sont des qualités communes à plusieurs corps. Par la nature abstraite du souvenir, nous pensons à l'existence sans penser à aucun objet précis, et supposant que l'existence est à son tour une qualité, nous en faisons une classe qui contient toutes les autres, qui est la plus générale et que nous appelons le genre suprême, *genus supremum*. Pour avoir l'idée d'une ressemblance ou d'une dissemblance, il faut connaître plusieurs objets ; si nous n'en connaissions qu'un seul, il ne serait pour nous ni semblable, ni dissemblable, ni grand, ni petit, ni pesant, ni léger ; nous n'aurions pas même l'idée de son unité, car nous n'obtenons celle-ci que par son opposition avec l'idée de la pluralité ; mais dès que nous connaissons plusieurs objets, nous avons l'idée de l'existence générale, du nombre, de la ressemblance ou de la dissemblance, de l'égalité ou de l'inégalité, de la grandeur ou de la petitesse, etc. Les connaissances qui embrassent plusieurs objets s'appellent des idées de rapports ; les idées de rapports et les idées abstraites et générales sont les produits du souvenir. Les qualités relatives, abstraites ou générales, n'existent pas en dehors des individus, quoiqu'il nous soit donné d'y penser séparément.

La première fois que les philosophes portèrent leur attention sur ce sujet, ils furent surpris de voir des qualités qui ne se trouvaient pas dans un objet en-

visagé seul, se manifester tout à coup dans cet objet comparé avec d'autres. « Comment se fait-il, disait Platon, que moi, qui suis plus grand qu'un enfant, je devienne par la suite plus petit, sans changer et seulement parce qu'il aura grandi [1]? » « La notion de l'égalité, poursuivait-il, ne peut me venir de la vue d'un morceau de bois, qui comparé à un autre est tantôt égal tantôt inégal, car l'égalité ne peut devenir l'inégalité [2]. Comment un objet joint à un autre peut-il devenir deux? Le nombre binaire n'existant ni dans l'un ni dans l'autre, comment leur concours peut-il engendrer ce qui n'était dans aucun séparément [3]? »

Platon était aussi frappé de la caducité des objets individuels saisis par les sens. « Partagerons-nous, disait-il, l'opinion de ceux qui pensent que toute chose est soumise à un écoulement perpétuel? c'est là l'objet constant de mes méditations; dirons-nous ou ne dirons-nous pas que le beau et le bon sont quelque chose en eux-mêmes et ainsi de tout ce qui est simple. Je ne parle pas d'un beau visage ou d'autres choses semblables, car elles me paraissent en effet s'écouler sans cesse, je parle du beau en lui-même : n'est-il pas toujours tel qu'il est? Peut-on dire qu'il est et ce qu'il est, s'il passe sans cesse [4]? »

En résumé, suivant Platon, un objet n'est ni grand ni petit en lui-même : il ne peut donc pas nous fournir la notion de la grandeur ni de la petitesse; les choses saisies par les sens n'ont qu'une beauté et une bonté qui se détériorent incessamment; ce ne sont donc pas ces objets qui ont pu nous procurer l'idée de la beauté et de la bonté en soi. De plus les sens ne nous montrent pas

1. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 155, *b*.
2. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 74.
3. *Ibid.*, édit. H. E., t. Ier, p. 101, *c*.
4. *Cratyle*, édit. H. E., t. Ier, p. 439, *d*.

ce qui est commun aux choses sensibles comme l'existence, l'essence, la ressemblance, la dissemblance, etc... Les choses générales et simples ont donc une existence distincte de celle des objets individuels, et ces choses générales et simples sont ce que Platon appelle les *genres* ou les *idées* [1]. Il suppose que le genre, qui n'est pour nous qu'une qualité générale, existe indépendamment des objets particuliers ou concrets, et que ces dernier qui se renouvellent sans cesse, ont une participation passagère aux genres immuables et impérissables. « Ayant supposé, dit-il, qu'il y a un beau en soi [2], une bonté, une grandeur en soi et ainsi pour le reste, s'il y a quelque chose de beau outre le beau en soi, c'est que cette chose participe à cette beauté en soi [3]. C'est par la beauté en soi que les choses sont belles, c'est par la grandeur qu'elles sont grandes, par la petitesse qu'elles sont moindres; car si l'on disait que quelqu'un est plus grand qu'un autre à cause de la tête, il en résulterait que la grandeur tiendrait à une chose petite, et que la même chose le ferait grand par rapport à l'un, petit par rapport à l'autre. Dix sont plus que huit non par deux, mais par le nombre; deux coudées sont plus qu'une, non par une

1. Γένος, εἶδος, ἰδέα. Les mots εἶδος, ἰδέα, ne signifient pas dans Platon ce que nous entendons aujourd'hui par une *idée*. L'idée est pour nous un acte de l'esprit dont l'objet peut même ne pas exister en dehors de l'entendement; l'idée ainsi entendue est ce que Platon appelle une conception, νόημα, *Parménide*, éd. H. E., t III, p. 132. Mais les mots εἶδος et ἰδέα sont pour Platon synonymes de γένος. *Théétète*, édit. H. E., t. Ier, p. 148 *d*, 184 *d*, 203 *e*. *Timée*, édit. H. E., t. III, p. 69, 70. *République*, édit. H. E., t. II, p. 535, 477, 487, 510. *Charmide*, édit. H. E., t. II, p. 158 *b*. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 246. *Sophiste*, édit. H. E., t. Ier, p. 253-4. *Parménide*, édit., H. E., t. III, p. 129. *Eutiphron*, édit. H. E., t. Ier, p. 5 *d*, 6 *d*. *Phédon*, édit. H. E., t. Ier, p. 108 *e*, 109 *b*, 110 *d*.

2. Τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό.

3. Μετέχει εκεί τοῦ καλοῦ.

moitié, mais par la grandeur. La cause de deux, ce n'est pas l'addition d'un à un, mais la participation des choses à la *dyade* [1]; la cause d'un, c'est la participation des choses à l'unité [2]. » Il dit ailleurs : « Puisque le beau est opposé au laid, ce sont deux êtres. Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et nous en dirons autant de tous les autres genres [3]. Chacun de ces genres existe séparément et est simple; mais en se mêlant aux faits, aux corps et les uns avec les autres, chacun paraît être multiple. Des amateurs de spectacles aiment à voir les belles couleurs, à entendre les belles voix; il n'y a que l'intelligence des philosophes qui se plaise à contempler la nature du beau en lui-même [4] .... Nous avons coutume de supposer un seul genre particulier pour chaque multitude, à laquelle nous imposons le même nom; ainsi, par exemple il y a beaucoup de lits et de tables, mais pour tous ces menbles il n'y a que deux genres : l'un du lit, l'autre de la table. En conséquence il nous est ordinaire de dire que l'ouvrier de chacun de ces meubles a les yeux fixés sur le genre, pour faire les lits ou les tables. mais aucun ouvrier ne fait le genre lui-même [5] .... Il n'en reproduit que l'image ou l'apparence, comme fait le miroir ou le peintre [6]. »

Nous avons vu que, dans le *Phèdre*, Platon suppose qu'il y a au-dessus du ciel une essence à laquelle est jointe l'existence [7] : « Auprès de cette essence se trouve le genre de la vraie science, de la vraie justice, de la vraie sagesse. Les âmes des dieux et des hommes con-

1. Τῆς δυάδος μετάσχεσις.
2. *Phèdon*, édit. H. E., t. t. Ier, p. 100-2.
3. Καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λογος.
4. *Rep.*, édit. H. E., t. II, p. 476.
5. *Ibid.*, édit. H. E., t. II, p. 596.
6. *Ibid.*, édit. H. E., p. 597.
7. Θεῶν ὄντως οὖσα. Voy. t. II.

templent ces réalités, et lorsque de plusieurs sensations on retire quelque chose de simple et de général, c'est qu'on se ressouvient des réalités que l'on a vues dans le ciel [1]. Quand une âme contemple la beauté périssable d'ici-bas, elle se souvient de l'immuable beauté qui est au-dessus des astres et elle s'efforce d'en approcher, en déployant ses ailes. [2]. Le genre ou le type de chaque chose est incréé et impérissable [3]. La connaissance des choses générales, simples, non sensibles et purement intelligibles, est donc une réminiscence Ἀνάμνησις ; ce que nous nommons apprendre n'est que se ressouvenir [4]. Si nous démontrons les propriétés des figures géométriques à un esclave, comme, par exemple, que le carré a les côtés égaux, nous nous apercevons qu'il le savait déjà, que ces opinions étaient en lui [5], qu'elles y ont été réveillées comme un songe : et si quelqu'un l'interroge fréquemment et de toutes façons sur ce sujet, cet esclave finira par savoir la géométrie aussi bien que qui que ce soit. Il la saura sans que personne la lui montre ; il tirera la science de lui-même ; or, n'est-ce pas là se ressouvenir [6] ? » Dans la *République*, ainsi que nous l'avons fait voir [7], c'est le bon principe τό ἀγαθὸν qui crée l'intelligence, le soleil et la vue ; mais la différence entre le *Phèdre* et la *République* ne change rien à l'existence des genres en dehors des choses individuelles.

On ne doit pas dire seulement que les qualités abstraites et générales existent, selon Platon, en dehors des individus : il faut avancer encore quelque chose de plus

1. *Phèdre*, édit., H. E., t. III, p. 239, 247.
2. *Ibid.*. p. 249.
3. Ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον. *Timée*, édit H. E., t. III, p. 52.
4. *Phèdre*, édit. H. E., t. III, p. 249. *Phèdon*. édit. H. E., p 73 et suiv.
5. Ἐνήσαν αὐτῷ αὗται αἱ δόξαι.
6. *Ménon*, édit. H. E., t. II. p. 81 et suiv.
7. Voy. plus haut, t. II, l. VIII, chap. III, § 3

hardi : c'est que ces qualités générales et abstraites existent seules de la véritable existence, et que les objets individuels et concrets n'existent presque pas. Ils se composent et se décomposent sans cesse ; on ne peut les saisir un seul instant en repos ; ils aspirent à être sans être jamais ; ils ne fournissent pas matière à de véritables connaissances, mais à des conjectures ou à des croyances. « Parmi les choses que nous disons belles, justes, saintes, quelques-unes paraissent souvent laides, injustes, impies. J'en dis autant des choses grandes, petites, lourdes, légères, de celles qui sont le double et en même temps la moitié d'une autre, selon les objets auxquels on les compare. Toutes ces choses tiennent le milieu entre la réalité et le néant ; elles sont l'objet de la croyance. La réalité seule, le beau en soi, le saint en soi, sont les objets de la science [1].... Le vulgaire aurait-il le courage de laisser dire ou de penser qu'il y a le beau en soi et non les choses belles, le singulier en soi, et non les choses singulières [2] !... Celui qui pense aux choses belles et non à la beauté en soi, ne vit-il pas en songe au lieu de vivre en réalité ? Qu'est-ce que rêver ? N'est-ce pas prendre, soit dans le sommeil, soit dans l'état de veille, l'apparence pour la réalité ? Celui qui pense que le beau est quelque chose en soi, et qui peut le contempler ainsi que les choses qui y participent, sans les confondre avec la beauté, ni la beauté avec elles, celui-là seul vit en réalité. Il a une pensée que nous appellerons connaissance γνώμη ; la pensée de l'autre, nous l'appellerons croyance [3], δόξα.

1. *République*, édit. H. E., t. II, p. 479.
2. *Ibid.*, p. 493.
3. *Ibid.*, édition H. E., t. II, p. 476 ; édition Tauch., t. V, p. 201.

§ 3. Distinctions établies par Platon dans l'intelligence.

Platon avait d'abord donné un seul et même nom δόξα, δοξάζειν à tous les actes intellectuels qui ne s'accomplissent point par le corps [1]. Dans la *République*, il applique le nom de connaissance γνώμη à la contemplation des genres en eux-mêmes, et celui de croyance δόξα à la vue des choses individuelles qui ne font que participer aux genres. Puis il fait des subdivisions dans chacun de ces deux ordres. Après avoir opposé le visible et l'intelligible ὁρατὸν καὶ νοητόν, il distingue dans le visible, d'une part, les images εἰκόνες, c'est-à-dire les ombres et les reflets; de l'autre les objets, comme les animaux, les plantes, les choses fabriquées par les hommes, et il fait correspondre à ces deux divisions deux états différents de l'âme : aux images, l'imagination εἰκασία, sorte de peinture interne des objets extérieurs, et aux animaux, aux plantes, etc., la croyance πίστις, δόξα qui affirme l'existence des objets, plus que ne le fait l'imagination, mais qui n'est pas encore une véritable connaissance [2]. Il distingue dans l'intelligible, d'une part, les figures géométriques, qu'il appelle des hypothèses et non des principes ὑποθέσεις οὐκ ἀρχαί, parce que, dit-il, les géomètres n'en rendent aucun compte, et de l'autre, ce qui n'est pas hypothétique ἀνυπόθετον,, ce que chaque chose est en elle-même αὐτὸ ὅ ἐστιν ἕκασνον, le principe de tout τοῦ παντός ἀρχή, les genres purs αὐτὰ εἴδη au sommet desquels est le genre du bon [3]. A ces deux divisions il fait correspondre deux autres états de l'âme : 1° la connaissance des choses en elles-mêmes, qui appartient à la dialectique et qu'il appelle la

1. Voy. plus haut, même chapitre, § 2.
2. *Rép.*, édit. H. E., t. II, p. 510 et 511.
3. Ἐν τῷ γνώστῳ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

connaissance ou la science [1]; 2° la conception διάνοια des géomètres qui lui paraît quelque chose d'intermédiaire entre la croyance et la connaissance [2], ayant plus d'exactitude que la première et moins de rigueur que la seconde [3].

Platon ne veut pas que l'esprit s'arrête sur une seule science; il demande qu'on réunisse toutes les connaissances en un seul faisceau, afin de concevoir la nature générale de l'être, découverte qui est le terme de la recherche dialectique [4]. Voilà probablement pourquoi il regarde le géomètre comme inférieur au dialecticien. Du reste, il reconnaît que la géométrie considère le carré en soi, le diamètre en soi, etc., [5], comme la dialectique contemple chaque chose en elle-même.

Nous ne voulons pas insister sur la distinction que Platon établit entre la connaissance νόησις du dialecticien et la conception διάνοια du géomètre. A notre point de vue, la différence entre l'une et l'autre, c'est que le dialecticien s'élevant jusqu'à la considération de l'Être éternel, saisit une réalité hors de son esprit, tandis que l'objet du géomètre ne subsiste que dans sa pensée, telle n'est pas la distinction de Platon; il pense que tous les deux saisissent des réalités, mais que celle du géomètre est d'un ordre inférieur. Nous nous arrêterons seulement sur la différence qu'il établit entre le sensible et l'intelligible. Il prétend que le premier n'est qu'un objet d'imagination et de croyance, et que le second est seul un objet de connaissance. Platon regarde l'imagination εἰκασία, comme un degré inférieur de ce qu'il appelle la croyance à l'existence du corps δόξα, πίστις. On doit établir non pas une différence de degré, mais une différence de

1. Γνώμη, ἐπιστήμη, λόγος, νοῦς, νόησις.
2. Μεταξύ τι δόξας τε καὶ νοῦ.
3. *Rép.*, édit., H. E., t. II, p. 510, 511, 516, 517, 531, 533, 534.
4. *Ibid.*, p. 537.
5. *Ibid.*, p. 510.

nature entre la conception mentale d'un corps et la perception de cet objet. En supposant que celle-ci ne fût qu'une simple croyance, l'imagination ou la conception, qui affirme que son objet n'est que dans l'esprit, ne devrait pas être regardée comme un degré de la croyance à l'existence extérieure des corps. Les raisons sur lesquelles se fonde Platon pour affirmer que l'état de l'esprit à l'égard des corps n'est qu'une croyance sont empruntées à Héraclite. « Les choses particulières, dit ce dernier, sont dans un écoulement perpétuel; elles se renouvellent sans cesse : le grand devient le petit et réciproquement; il ne peut y avoir de connaissance ou de science de ce qui passe [1]. » Mais savoir que les choses individuelles changent et se renouvellent sans cesse, cela même est une connaissance ou une science. Si ce n'était qu'une croyance, nous n'aurions pas la certitude de ce renouvellement; or, nous en sommes certains, pour l'avoir observé; nous le connaissons donc et nous ne faisons pas seulement que le croire. Ce renouvellement, cet écoulement perpétuel dont parle Héraclite est d'ailleurs exagéré. Il n'a pas empêché qu'Aristote n'ait fondé sur ces choses qui passent sans cesse une science très-solide et très-stable, l'histoire naturelle, qui comprend la description des minéraux, des plantes et des animaux, et que les modernes n'aient établi sur la même base la physique, la chimie et la physiologie. Platon disait : « Il n'y a pas les choses grandes et petites, mais il y a la grandeur et la petitesse; il n'y a pas les mouvements lents et rapides, mais il y a le nombre et l'unité; il n'y a pas les choses existantes, mais il y a l'existence en soi [2]. » Nous disons tout le contraire : il n'y a pas la grandeur, la vitesse, le nombre, l'existence en soi, mais il y a des objets grands

1. *Théétète*, édit. H. E. t. Ier, p. 179-81.
2. *République*, édit. H. E., t. II, p. 529.

ou petits, lents ou rapides; il y a des corps et des esprits, dont chacun est un séparément et qui ensemble sont plusieurs.

Indépendamment de la notion des qualités abstraites et générales, il existe des propositions entières que Platon attribue à la raison λογισμός, et qui, suivant la remarque d'Aristote, devraient avoir, comme les genres, un soutien ou une substance éternelle en dehors de l'esprit et des choses sensibles [1]. « Ce qu'on sait de commun, dit-il, sur les objets des sens, on ne le sait par aucun d'eux. Sur le son et la couleur, on sait d'abord que l'un et l'autre existent; de plus, que l'un n'est pas l'autre, que chacun de ces objets est lui-même, qu'ensemble ils sont deux, et que chacun séparément est un [2]. » Ces propositions ont été regardées comme des vérités éternelles, et un savant théologien des Pays-Bas, Caterus, l'auteur des premières objections contre les méditations de Descartes, présente ces vérités sous cette forme : « Un bateau est un bateau, et rien autre chose; Davus est Davus, et non Œdipus [3]. » Or, pour savoir qu'un bateau est un bateau, il suffit d'ouvrir les yeux ou d'avancer la main; il n'est pas nécessaire que la raison confirme le témoignage des sens, car elle ne nous en apprend pas davantage. Dire qu'un bateau est un bateau, c'est dire qu'un bateau existe, et les sens suffisent à cette découverte. Pour s'élever de cette proposition particulière : un bateau est un bateau, à cette proposition générale : une chose est elle-même et non pas une autre, il suffit de la mémoire; car cette proposition générale exprime seulement qu'il existe des choses diverses. Si au lieu de dire : il existe des choses diverses, vous dites : une chose est une chose et non pas une autre; ou : ce qui est; ou encore : il est impos-

1. Voy. plus loin, chap. II.
2. *Théétète*, édit. H. E., t. I, p. 185.
3. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. II, p. 5.

sible que la même chose soit et ne soit pas en même temps, vous énoncez un pléonasme, une proposition tautologique, dans laquelle l'attribut n'ajoute rien au sujet et ne fait que le répéter. Aussi Descartes s'est-il élevé avec raison contre ce prétendu axiome nécessaire. « Ce principe, dit-il, peut généralement servir, non pas proprement à faire connaître l'existence d'aucune chose, mais seulement à faire que lorsqu'on la connaît on en confirme la vérité par un tel raisonnement : *Il est impossible que ce qui est ne soit pas; or, je connais que telle chose est*; *donc je connais qu'il est impossible qu'elle ne soit pas*; ce qui est de bien peu d'importance, et ne nous rend de rien plus savant.... et la façon dont on réduit les autres propositions à celle-ci est superflue et de nul usage [1]. » Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal ont dit à leur tour : « Tout le monde demeure d'accord qu'il est important d'avoir dans l'esprit plusieurs axiomes et principes, qui, étant clairs et indubitables, puissent nous servir de fondement pour connaître les choses les plus cachées; mais ceux que l'on donne ordinairement sont de si peu d'usage, qu'il est assez inutile de les savoir; car ce qu'ils appellent le premier principe de la connaissance : il est impossible que la même chose soit et ne soit pas, est très-clair et très-certain; mais je ne vois point de rencontre où il puisse jamais servir à nous donner aucune connaissance [2]. »

Ces propositions ne sont donc pas des vérités éternelles; elles ne dépassent pas la limite de la mémoire, qui, appuyée sur les sens et la conscience, nous enseigne qu'il y a des choses différentes les unes des autres, et elles n'ont pas besoin d'un fondement qui soit hors de l'esprit et des objets sensibles.

1. *Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 156.
2. *La logique ou l'art de penser*, IVe partie, chap. VII.

Platon, en marquant plus fortement qu'on ne l'avait fait avant lui la distinction des sens et de la raison, a fait faire un progrès à la science de l'esprit humain; mais il a eu tort de croire que toute opération intellectuelle qui ne s'exerce point par les sens se rapporte à un objet extérieur. Il aurait pu trouver, dans sa propre philosophie, des actes de l'intelligence auxquels il ne donne pas un fondement externe. « Quand on a appris une chose, dit-il, et qu'on en possède encore le souvenir, on la sait, et cependant on ne la voit plus. A l'égard de la douceur ou de l'aigreur future du vin, l'opinion du vigneron l'emporte sur celle du joueur de lyre. Pour le plaisir actuel et le plaisir passé, la sensation individuelle est le meilleur juge; mais il n'en est pas ainsi pour le plaisir futur[1]. » Platon reconnaît donc un souvenir de ce qui n'est plus, une prévision de ce qui n'est pas encore; souvenir et prévision qu'il distingue de la sensation et auxquels cependant il n'attribue pas d'objet qui soit actuellement hors de l'esprit. Il admet que le souvenir de Socrate peut exister dans la mémoire de ses disciples, sans qu'il y ait hors de l'esprit un Socrate éternel; pourquoi suppose-t-il donc un homme éternel pour servir de soutien à l'idée générale de l'homme? Il ne croit pas que la douceur ou l'aigreur future du vin soit un objet nécessaire et immuable, quoiqu'il en fasse l'objet d'une pensée qu'il distingue avec raison de la sensation; il pouvait donc, sur le modèle de ces pensées, qui sont purement internes, reconnaître aussi que l'idée du simple et du général est la réminiscence d'une qualité abstraite et commune à plusieurs objets; que le cercle parfait et la vertu parfaite sont sans réalité hors de l'esprit, comme le souvenir d'un Socrate qui n'est plus, ou la prévision d'une douceur qui n'est pas encore.

1. Voy. plus haut, même chap., § 1.

§ 4. Objections de Platon contre les idées.

Il ne faut pas croire, au surplus, que Platon n'ait pas connu les difficultés de sa théorie. Les plus fortes objections contre la réalité des genres et la manière dont ils auraient pu se communiquer aux individus, ont été présentées non par Aristote, comme on devait s'y attendre, mais par Platon lui-même, dans les dialogues de *Parménide* et du *Sophiste*.

Platon a su que les genres étaient regardés par les uns comme des noms, et par les autres comme de pures conceptions de l'esprit ; ainsi, l'opinion nominaliste et l'opinion conceptualiste ne sont pas écloses seulement au moyen âge. « Est-ce à tort, dit-il, que nous disons qu'il y a un genre intelligible pour chaque chose, et ce genre ne serait-il qu'un mot[1] ? » Il dit ailleurs : « A moins, Parménide, que chacun de ces genres ne soit qu'une pensée, une conception νόημα, et qu'il n'existe pas hors de l'âme ; chaque genre conserverait ainsi son unité[2]. » Platon ne s'est pas laissé arrêter par l'opinion nominaliste, ni par l'opinion conceptualiste, et en cela il a eu raison. En effet, de ce que les genres n'existent pas en dehors des individus, il n'en résulte pas que le genre ne soit qu'un mot ou qu'une conceptiou intellectuelle. Une qualité commune à plusieurs individus est une réalité extérieure à l'esprit ; elle n'est donc pas seulement un nom ou une conception. Il n'y a d'ailleurs pas de mot, s'il est généralement entendu et répété, qui n'exprime rien ; car s'il n'exprimait rien, il ne serait pas même un mot, D'un autre côté, s'il existe des conceptions purement idéales

1. Τὸ δὲ οὐδὲν ἄρ' ἦν πλὴν λόγος. *Timée*, édit., H. E , t. III, p. 51.
2. *Parménide*, édit. H. E., t. III, p. 132, *b*, *c*.

comme celles de la vertu ou du cercle parfait, la conception d'une qualité actuellement commune à plusieurs individus n'est pas purement mentale, car la grandeur, par exemple, est dans les objets grands, et les objets grands sont en dehors de l'esprit.

La théorie de la réalité extérieure des genres est donc vraie en ce sens que les genres ne sont pas seulement dans l'esprit, mais elle est fausse en cet autre sens qu'ils existent hors des objets individuels ; et si elle échappe aux conclusions des nominalistes et des conceptualistes, elle succombe sous les difficultés qui lui sont propres. Platon, avons-nous dit, les connaissait et il les a exposées dans le *Parménide* et le *Sophiste*. Nous allons les répéter d'après lui en les abrégeant. « Ne penses-tu pas, Parménide, qu'il existe en soi-même un genre de la ressemblance, et un autre, opposé à celui-là, qui est la dissemblance ? que toi, moi et les autres choses que nous appelons la pluralité, participons de ces deux genres ? que ces choses sont semblables les unes aux autres si elles participent de la ressemblance, dissemblables si elles participent de la dissemblance, l'un et l'autre si elles participent de toutes les deux, ce qui explique comment les mêmes choses peuvent être à la fois semblables et dissemblables. Il n'y a rien d'étonnant en cela ; on ne s'étonne pas non plus d'entendre dire que toutes les choses sont unes par la participation à l'unité, et en même temps plusieurs, par la participation à la pluralité. Si l'on disait que les genres et les espèces mêmes[1] reçoivent en eux les deux contraires, il y aurait de quoi s'étonner. Mais si l'on dit que moi je suis un et plusieurs, plusieurs parce que mes parties de droite ne sont pas celles de gauche, et qu'ainsi je participe du nombre ; un, parce

1. Αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἴδη. *Parménide*, édit. H. E., t. III. p. 129, *c*.

que de sept que nous sommes ici, je suis l'un, et que je participe de l'unité, on dira la vérité. Parménide prit la parole et dit : Mets-tu vraiment les genres d'un côté, et de l'autre les choses qui y participent ? Qu'est-ce en soi-même cette ressemblance à laquelle nous participons, et cette unité en soi, et cette pluralité en soi ? Et ces autres genres, tels que le juste, le bon, et le beau, etc. ? Qu'est-ce que le genre de l'homme séparé de nous autres tels que nous sommes ? Y a-t-il aussi le genre du feu, le genre de l'eau ? — J'ai souvent douté s'il fallait en dire autant de ces choses que des premières. Et ces choses ridicules, telles que cheveu, boue, ordure, faut-il dire qu'il y a pour chacune d'elles un genre séparé des choses qui tombent sous nos mains ? — Nullement. Ces choses ne sont que ce que nous voyons. Supposer pour elles un genre indépendant serait peut-être absurde. J'ai été quelquefois tourmenté par cette idée qu'il devrait y avoir des genres pour toutes choses, mais lorsque je rencontre ces objets dont tu as parlé, je m'enfuis, tout tremblant de tomber dans quelque niaiserie honteuse ; je me tourne vers les choses plus nobles et je consume pour celles-là tout mon zèle [1]. »

Si le *Parménide* est de Platon, comme on n'en peut douter à cause du style et de la conclusion du dialogue, il faut convenir que l'auteur n'a pas épargné la raillerie à sa propre doctrine, et qu'il est impossible de se condamner soi-même de meilleure grâce.

Parménide répond aux scrupules de son adversaire : « C'est que tu es encore jeune et que la philosophie ne s'est pas encore emparée de toi, comme elle le fera quand tu ne mépriseras plus rien de toutes ces choses. Maintenant, à cause de ton âge, tu es arrêté par le respect humain. Tu penses donc qu'il y a des genres dont les cho-

1. *Parménide*, édit. H. E., t. III, p. 130, *d*.

ses singulières participent et empruntent leurs noms, tels que la grandeur, la beauté, la justice? — Oui. — Chaque chose participe-t-elle à tout le genre ou à l'une de ses parties? Ou y a-t-il une troisième manière de participer? Le genre est-il tout entier dans chaque chose en restant un? — Qui empêche? — Étant un et le même dans les objets multiples et séparés, il sera donc hors de lui-même? — Non; mais comme le jour reste un et identique. — Tu t'y prends très-bien pour faire que l'unité soit à la fois en plusieurs endroits différents; mais c'est comme si ayant abrité plusieurs personnes sous une tente, tu disais qu'elle est tout entière sur chacun : elle n'y serait pourtant qu'en partie. Le genre est donc divisible comme la tente, et les choses qui y participent ne le possèdent pas chacune tout entière, mais en partie. Veux-tu prétendre que le genre reste un et que cependant il se divise? Mais si tu divises le genre de la grandeur, chacune des choses grandes le sera par une partie de la grandeur plus petite que la grandeur : n'est-ce pas absurde? Une chose sera égale à une autre par une partie plus petite que l'égalité? De plus, chacun de nous ne sera petit que parce qu'il participe à une partie de la petitesse; la petitesse prise dans son entier sera plus grande que cette partie, et ainsi la petitesse se trouvera être plus grande; et la chose particulière à laquelle on aura ajouté une partie qui manque maintenant à la petitesse, se trouvera plus petite et non pas plus grande qu'auparavant; comment donc les choses particulières participent-elles aux genres, si elles ne peuvent en prendre ni la totalité ni une partie [1]? »

L'adversaire de Parménide propose de dire que le genre n'est qu'une pensée, une conception νόημα, et qu'il n'existe pas hors de l'âme. Parménide répond que

1. *Parménide*, édit., H. E., t. III, p. 131.

si le genre fait partie de la pensée, il pense, et que les choses particulières en participant du genre, participeraient de la pensée et penseraient, ou feraient partie de la pensée sans penser, ce qui lui paraît absurde. Nous avons dit tout à l'heure que le genre n'est pas seulement une pure conception mentale, mais ce n'est pas par la même raison que Parménide; car il y a des pensées pures qui ne sont que dans mon esprit et dont les objets ne pensent pas. La réminiscence que j'ai de mon père mort ne donne point la pensée à mon père, et la conception idéale que j'ai du triangle ne rend pas le triangle pensant. Je suis une chose qui pense le triangle, et quoique le triangle soit dans ma pensée, il ne pense pas; il est une pensée dans le sens passif, il ne l'est pas dans le sens actif. Un genre ou une qualité générale pourrait donc n'être que dans l'esprit sans penser pour cela, mais il est dans les objets individuels hors de l'esprit; on ne peut donc pas le regarder comme une pure conception vide de réalité extérieure.

L'adversaire de Parménide fait une nouvelle proposition : c'est de dire que les genres sont des modèles παραδείγματα, que les choses particulières en sont les copies ὁμοιώματα [1], et que participer aux genres ce n'est pas autre chose que de leur ressembler. « Mais, dit Parménide, si la chose particulière ressemble au genre, le genre ressemble à la chose particulière; or, ces deux choses étant semblables, elles font partie du même genre; ainsi au-dessus du premier genre paraît un second genre supérieur; au-dessus de ces deux un troisième, et ainsi à l'infini. Tant est grand l'embarras qu'on éprouve quand on considère les genres comme existant en eux-mêmes. Bien plus, si chaque genre était ce que tu prétends : une essence existant en elle-même, on ne saurait que répon-

1. *Parménide*, édit. H. E., t. III, p. 133.

dre à celui qui prétendrait que ce genre ne pourrait être connu? En effet, aucune de ces essences n'est en nous, car comment existeraient-elles alors en elles-mêmes? Tout ce que sont ces essences, elles le sont à l'égard d'elles-mêmes et non à l'égard des copies ou des objets individuels qui sont notre partage, et ces derniers sont ce qu'ils sont les uns à l'égard des autres et non relativement à ces essences dont ils portent le nom. Si quelqu'un de nous est esclave, il ne l'est pas du maître en soi, et s'il est maître, ce n'est pas de l'esclave en soi. Ce n'est qu'un homme en rapport avec un autre. La domination en soi peut bien commander à l'esclavage en soi, mais tout cela n'a aucun rapport avec nous. Ainsi encore, la science en soi s'appliquera à la vérité en soi; mais la science humaine ne s'appliquera-t-elle pas à la vérité humaine? Les genres n'étant pas au milieu de nous, resteront inconnus. Nous ignorerons ce qu'est le beau en soi et le bon en soi [1]. Mais voici quelque chose de plus terrible : cette science et cette domination en soi étant supérieures à nos sciences et à nos dominations, devront se trouver en Dieu; or, comme la science et la domination en soi ne peuvent avoir aucun rapport avec nous, il s'ensuivra que Dieu ne sera pas notre maître, qu'il ne nous connaîtra même pas, et qu'il demeurera inconnu à notre science humaine [2]. »

Qui ne croirait qu'après de si graves objections, Platon aurait abandonné la théorie des idées? Il n'en est rien pourtant, et voici la conclusion qu'il met dans la bouche de Parménide lui-même, l'auteur supposé des objections : « Cependant Socrate, si l'on ne permet pas que les genres soient des réalités, si l'on ne consent pas à dire que le genre de chaque chose soit toujours le

1. *Parménide*, édit. H. E., t. III, p. 134, *c*.
2. *Ibid.*, p. 133.

même, on ne saura où tourner sa pensée, et l'on détruira la dialectique[1]. »

Indépendamment des difficultés qui tiennent à la manière dont les objets individuels participeraient aux genres, il en est d'autres qui naissent de la nature de certains genres, tels que l'unité, l'être et le non-être, et que Platon n'a pas non plus méconnues. Nous ne pouvons donner le détail des subtilités prodigieuses qu'il amasse dans le *Parménide*, pour et contre l'existence du genre de l'unité; nous en citerons seulement quelques-unes. « Une chose particulière est une, dit-on, dans la théorie réaliste, parce qu'elle participe au genre de l'unité; mais si le genre de l'unité existe à part et en soi, il ne peut être identique ni à une autre chose ni à lui-même, et il ne peut être différent d'une autre chose ni de lui-même. Différent de lui-même, il serait deux; identique avec une autre chose, il serait cette autre chose et non plus lui-même. Différent d'une autre chose, il ne serait plus, car s'il y a deux choses, il n'y a plus d'unité; et il ne peut être identique à lui-même, parce que le genre de l'identité n'est pas le genre de l'unité : en effet, l'identité peut convenir à plusieurs objets qui sont identiques à eux-mêmes; ce n'est donc pas la même chose que l'unité. Le genre de l'unité ne peut être ni plus ancien, ni plus jeune, ni du même âge que quoi que ce soit, ni que lui-même. Avoir le même âge qu'un autre ou que soi-même, c'est participer au genre du même ou du semblable, ce que ne peut faire le genre de l'unité; avoir un âge différent, ce serait participer au genre de la différence, ce qui est également impossible au genre de l'unité. S'il en est ainsi, l'unité ne sera pas dans le temps; si elle n'est pas dans le temps, on ne peut dire ni qu'elle soit, ni qu'elle ait été, ni qu'elle doive être, car tout cela se rapporte au temps présent, passé ou futur; le genre

1. *Parménide*, édit. H. E., t. III, p 135.

de l'unité ne participe donc pas à l'existence, il y aurait l'existence de l'unité qui ne serait pas la même chose que l'unité; car si les deux choses n'en faisaient qu'une, on ne dirait pas que l'une appartient à l'autre; donc l'unité n'existe pas. Si elle existe, elle a des parties : en effet, si l'on dit de l'unité qu'elle existe et de l'existence qu'elle est une, il en résulte qu'unité et existence ne sont pas la même chose, et qu'elles forment un tout dont les parties sont l'existence et l'unité. Mais chacune de ces parties contient l'autre : l'unité renferme l'existence et l'existence l'unité, de sorte qu'il y a toujours *dualité* et jamais unité; donc l'unité ne participe pas à l'existence. Si on suppose qu'elle y participe, l'unité sera aussi une totalité : en effet, l'unité et l'existence diffèrent l'une de l'autre; elles diffèrent non par elles-mêmes, mais par le genre de la différence; l'unité, l'existence et la différence donnent les nombres deux et trois qui, combinés, produisent le nombre infini. Ce nombre infini participe à l'existence; celle-ci se partage entre toutes les parties de ce nombre; et chacune de ces parties est une. Ainsi l'unité appartient à chacune d'elles; mais leur appartient-elle à chacune tout entière? Cela est impossible. Elle se divise entre toutes. L'unité divisée par l'existence contient donc une infinité de parties, et comme les parties appartiennent à un tout, l'unité sera une totalité, et par conséquent unité et pluralité, ce qui est contradictoire. »

Toutes ces contradictions n'empêchent pas Platon de maintenir la réalité du genre de l'unité : « Ce qui n'est pas, dit-il, n'a pas de nom, n'est ni cru, ni connu, ni senti; or, peut-on dire qu'il en soit ainsi de l'unité? Si l'unité n'est pas, les choses ne pourront pas former *un* nombre, *une* masse; elles se subdiviseront à l'infini et se disperseront [1]. »

1. *Parmenide*, édit., H. E., t. III, p. 137 et suiv.

Mais pour que l'unité soit connue et que les choses ne se dissipent pas à l'infini, il n'est pas nécessaire que l'unité existe en dehors des choses unes. Le mot d'unité a deux sens : il signifie ou une existence individuelle, comme celle de notre âme, ou une qualité commune à plusieurs choses qui peuvent avoir une existence séparée. L'unité du corps n'est qu'une juxtaposition de parties qui pourraient être divisées ; l'unité d'une classe n'est que la ressemblance de plusieurs individus qui ont chacun leur existence à part. Aucune de ces unités ne se sépare de la chose à laquelle elle appartient. L'unité de l'âme n'est point sans l'âme, l'unité de la classe n'est point sans les individus. Si par la force de l'abstraction nous pouvons penser séparément à l'objet, à son existence et à son unité, nous savons très-bien que toutes ces choses sont indivisibles dans la réalité, et nous sont connues en même temps et du premier coup.

Si l'on trouve des contradictions à considérer l'unité comme existant à part des choses unes, on en rencontre bien davantage quand on veut faire de l'être ou de l'existence générale un genre séparé des individus. Sous les changements des esprits et des corps, la conscience et l'intuition pure saisissent des êtres qui ne changent pas, un Dieu créateur des corps et des esprits ; mais l'existence n'est pas en dehors des esprits, des corps et de Dieu. Si on veut l'en séparer, on fait naître des contradictions que Platon lui-même s'est chargé de nous signaler. « Parménide, dit-il, me paraît en avoir usé fort à son aise, comme tous ceux qui ont tenté de déterminer la nature et le nombre des êtres. Chacun nous a conté sa fable comme à des enfants ; l'un qu'il y a trois éléments, qui tantôt sont en guerre, tantôt en amitié ; qui contractent des mariages, ont des enfants et les nourrissent. Un autre dit qu'il n'y a que deux éléments : l'humide et le sec, ou le froid et le chaud ; il les loge sous le même toit et les

unit l'un à l'autre. Chez nous la secte éléatique, depuis le temps de Xénophane et depuis un temps plus reculé, débite ses contes, comme si toutes les choses n'en étaient qu'une. Ensuite, des muses ioniennes et siciliennes ont pensé qu'il était plus sûr de faire une alliance entre ces systèmes et de dire que l'être est un et plusieurs, maintenu par la haine et l'amitié. L'univers est dans un mouvement continuel de répulsion et d'attraction [1], disent les plus hardies de ces muses. Les plus timides n'osent pas assurer qu'il en soit toujours ainsi, mais elles avancent que tantôt l'univers est un et en paix, tantôt plusieurs et en guerre. Que cela soit vrai ou non, c'est ce que je ne disputerai pas contre ces illustres et anciens personnages. Seulement ils me paraissent faire bien peu de cas de nous autres, qui sommes perdus dans la foule. Ils racontent leurs histoires sans songer si nous les adopterons ou non; pour moi, voici le discours que je tiendrai à ces muses : Vous prétendez que l'univers *est* le chaud et le froid, ou deux autres principes; qu'entendez-vous, lorsque vous dites de tous les deux et de chacun qu'ils *sont?* Comment devons-nous comprendre cet *être?* Est-ce un troisième élément ajouté aux autres? Si tous les *deux* sont *l'être*, vous dites que *deux* sont *un?* Voilà ce que nous demanderons à ceux qui prétendent que le tout est plus d'un. Quant à ceux qui avancent que l'univers *est un*, ne faut-il pas leur demander aussi ce qu'ils entendent par *l'être*. Ils disent que *l'être* est quelque chose qu'ils appellent *un*, donnant deux noms à la même chose : s'il n'y a qu'une chose, pourquoi deux noms? Pourquoi même un seul nom? Car si le nom est autre que la chose, cela fait deux choses; et si l'on dit que le nom se confond avec la chose, on sera forcé de ne prononcer le nom d'aucun objet, ou de reconnaître que

1. Τὸ ὂν διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται.

ce sera le nom d'un nom, ou que l'unité est une unité d'unité et en même temps une unité de nom. Maintenant diront-ils que l'être est un et tout? Mais s'il est tout, comment ne serait-il pas plus qu'un? et, d'un autre côté, comment ne serait-il pas tout? On ne peut parler d'existence si on ne met dans l'être l'un et l'entier. Ce qui n'est pas tout entier n'est rien, car si peu qu'on soit, il faut qu'on le soit tout entier. Le philosophe ne doit prêter l'oreille ni à ceux qui font le monde immobile, qu'ils le composent d'un ou de plusieurs principes, ni à ceux qui livrent l'être à un mouvement perpétuel : il doit admettre à la fois le repos et le mouvement. Mais nous voilà dans les mêmes difficultés que nous reprochions à ceux qui composaient l'univers avec le chaud et le froid. Le mouvement et le repos sont absolument contraires l'un à l'autre, et nous disons que l'un et l'autre *existent*. Existent-ils tous deux en repos, et tous deux en mouvement? Non. L'existence que nous leur accordons à l'un et à l'autre est donc une troisième chose, qui n'est ni le repos ni le mouvement. Ce ne sont donc pas le repos et le mouvement, qui, pris ensemble, sont l'être, mais l'être est une troisième chose distincte des deux autres. Ainsi, d'après sa nature, l'être n'est ni en repos ni en mouvement; mais si une chose ne se meut pas, comment n'est-elle pas en repos? et si elle n'est pas en repos, comment ne se meut-elle pas? et cependant l'être nous paraît en dehors de ces deux états : cela est-il possible? Nous ne sommes donc pas moins embarrassés sur l'être que sur le néant [1]. »

Telles sont les difficultés qu'on rencontre à concevoir l'être séparé des choses existantes. Il faut sortir du réalisme pour se délivrer de toutes ces contradictions. Quand on considère que les êtres ont une existence individuelle

1. *Sophiste*, édit. H. E., t. I, p. 242-245 et 248-250.

et séparée, et que l'existence qui leur est commune n'est qu'une ressemblance qui consiste en ce qu'ils existent, sans que l'existence de l'un soit solidaire de l'existence de l'autre, on n'éprouve plus d'embarras à admettre que le chaud et le froid, l'un et le plusieurs, le repos et le mouvement existent chacun à part sans se contrarier et sans se détruire mutuellement.

Mais les impossibilités qui naissent lorsque l'on considère l'unité et l'être comme des réalités distinctes des individus, ne sont rien en comparaison de celles que produit dans la doctrine de Platon la pensée du non-être ou du néant. En effet, cette doctrine, n'admettant pas qu'aucune pensée soit un pur acte de l'âme, sans objet extérieur, doit regarder la pensée du néant comme impossible. « Pouvons-nous, dit Platon, énoncer ce qui n'est pas? Comment parler sans parler de quelque chose? On ne doit pas même accorder que, qui entreprend d'énoncer le néant parle pour ne rien dire; on doit avancer qu'il ne parle pas du tout. Mais voici le plus grand embarras : l'être ne peut se joindre qu'à un autre être, nous plaçons le *nombre* parmi les choses qui existent : comment donc pouvons-nous l'attribuer au néant! Comment énoncer par la bouche ou concevoir par la pensée les néants ou le néant, sans y joindre le nombre ? Lorsque nous disons les néants, ne les concevons-nous pas comme plusieurs, et quand nous disons le néant, ne le concevons-nous pas comme un? Et cependant nous avons dit qu'il n'était pas juste d'attribuer l'être au néant? Vous voyez qu'il n'est pas possible d'énoncer ou de concevoir le néant en lui-même; mais que le néant est inconcevable et ineffable. Je me suis trompé en disant que nous étions tout à l'heure au plus difficile, car il y a une difficulté plus grande encore. Il résulte de nos paroles que le néant se retourne contre celui qui le combat et le réduit à des contradictions : lorsque j'ai dit *le*

néant ne participe ni à l'unité ni à la plualité, j'ai dit alors, et je dis à présent, qu'il est *un*, car je dis *le*, et en disant qu'il *est* ineffable et inconcevable, j'ai dit qu'il *est*, ce qui est contraire à mes premières paroles [1]. »

Si nous ne pouvions nous servir du verbe *être* que pour désigner les choses qui sont hors de notre esprit, il serait vrai de dire que parler du néant ce serait lui donner l'existence. Mais il y a dans notre esprit des souvenirs et des suppositions dont les objets ne sont pas extérieurs, et le néant est au nombre de ces suppositions. Lorsque nous avons vu un solide disparaître par l'évaporation, nous avons vu un souvenir ou une pensée qui s'applique à quelque chose qui n'est plus. Lorsque par l'induction nous comptons trouver dans un corps une qualité qui ne s'y trouve pas, nous avons une pensée qui s'applique à quelque chose qui n'a pas existé. La supposition que toutes les choses auraient pu être comme celles que nous ne voyons plus ou que nous avons attendues en vain, est la supposition ou la pensée du néant. Nous nous servons du verbe *être* pour exprimer l'objet de cette supposition, quoique cet objet n'ait point d'existence en dehors de l'esprit. C'est ainsi que nous employons le verbe *être* pour signifier les rapports des objets de la conception idéale, comme, par exemple, les rapports du triangle, du cercle, etc., quoiqu'il n'y ait ni cercle ni triangle en dehors de l'intelligence. Il n'y a qu'une seule manière de supposer le néant; c'est pour cela que nous ne disons pas les néants, mais le néant; nous ne voulons pas exprimer par là que le néant *soit un*, mais que la supposition du néant est *une*. Quand nous énonçons le néant, nous énonçons une supposition de notre esprit : voilà pourquoi nous énonçons en ce cas quelque chose et échappons cependant à la contradiction de donner l'être au néant.

1. *Sophiste*, édit. H. E., t. I, p. 237 et 238.

Platon a cru sortir de l'impossibilité que lui créait la théorie réaliste à l'égard du néant, en disant que le non-être n'est pas le contraire de l'être, mais un être différent. Voici sa conclusion : Lorsque nous disons le non-grand, nous voulons dire le petit ou le moyen..... il y a une partie du différent qui s'oppose au beau, c'est le non-beau. Le non-beau n'est-il pas un genre d'être opposé à un autre genre? Le beau ne paraît pas plus être que le non-beau. C'est ainsi que le non-grand et le grand existent autant l'un que l'autre. Il en est de même du non-juste et du juste; en conséquence le non-être existe[1]. » C'est, en effet, par la notion de la différence que s'introduit dans notre âme l'idée de la négation. Quand nous avons vu une qualité et que nous en voyons une autre, comme dans le morceau de cire dont parle Descartes, le souvenir de la première et la perception de la seconde nous donnent l'idée du dissemblable ou de non-semblable : voilà une première idée de la négation. Le semblable et le non-semblable existent l'un et l'autre; le négatif enferme ici quelque chose de positif; mais il n'épuise pas l'idée que nous avons du non-être ou du néant proprement dit. L'idée du néant est la supposition de la non-existence de toute chose; ce n'est donc pas l'idée d'un être différent d'un autre être, comme le non-beau et le non-grand. Or, la supposition du néant absolu, même comme simple conception de l'esprit, est impossible dans la théorie réaliste qui donne à toutes les idées un objet distinct de l'idée. Comme cette supposition existe, elle aurait pu, à défaut de toutes les autres difficultés, faire rejeter par Platon la théorie réaliste.

Résumons ce que nous avons dit du système de Platon sur les facultés intellectuelles. Il n'accorde pas aux sens une connaissance véritable, mais une simple opinion ou

1. *Sophiste*, édit. H. E., t. I, p. 254-257.

croyance et il distingue dans les états de l'âme à l'égard des choses sensibles un degré inférieur à la croyance, qu'il appelle imagination. Il réserve le nom de connaissance à la contemplation des choses qui dépassent les sens, et il marque aussi deux degrés dans la connaissance : 1° la connaissance dialectique, celle qui remonte aux genres les plus élevés et surtout à l'idée de l'être et du bon; 2° une connaissance inférieure qui est la pensée des géomètres. Nous avons essayé de montrer que l'état de l'âme à l'égard des choses sensibles n'est pas seulement une croyance, mais une connaissance; que l'imagination des choses sensibles ne diffère pas en degré, mais en nature d'avec la perception : la première n'étant qu'un acte de l'esprit sans réalité extérieure, la seconde s'appliquant à un objet distinct de la pensée; qu'il y a aussi une différence de nature entre la pensée du géomètre et la pensée du dialecticien, l'objet de la géométrie étant purement interne, et celui de la dialectique étant l'être des êtres, c'est-à-dire la réalité extérieure la plus complète. Nous avons ajouté que Platon a raison de distinguer l'être absolu d'avec les êtres contingents et périssables, mais qu'il ne faut pas confondre cet être des êtres, qui persiste sous tous les changements, qui précède tous les commencements et qui survit à toutes les fins, avec l'existence générale qui comprend la substance et les modes, l'immuable et le passager; que cette existence générale ne peut se séparer des objets particuliers; que tous les autres genres énumérés par Platon, le semblable, le dissemblable, le grand, le petit, etc., se confondent aussi avec les individus; que le genre n'est pas seulement dans l'esprit, puisqu'il est une qualité commune à plusieurs objets; qu'il n'est pas non plus un pur mot, puisqu'il n'y a pas de mot qui n'exprime quelque chose; qu'il est une réalité, mais non pas une réalité en dehors des individus; que les esprits et les corps étant multiples,

nous ne pouvons pas en connaître plusieurs sans les trouver semblables ou dissemblables, c'est-à-dire sans percevoir les genres et les rapports, et que la faculté de penser aux rapports et aux qualités abstraites et générales, sans songer aux individus, est la réminiscence qui compose ou décompose, mais qui ne fait que reproduire les connaissances transmises par la perception. Platon dit : « Une chose grande relativement à une seconde est petite relativement à une troisième, et cependant le grand ne peut devenir le petit; une chose particulière peut être égale et inégale à la fois, suivant les objets auxquels on la compare, et pourtant l'égalité ne peut devenir l'inégalité. » Mais ce n'est pas l'égalité qui devient l'inégalité; ce n'est pas la grandeur qui devient la petitesse; la chose est à la fois grande et petite, égale et inégale : grande relativement à un objet, petite relativement à un autre. La petitesse qu'on y trouve du second point de vue n'empêche pas la grandeur qu'on y découvrait du premier. « Mais, poursuit Platon, les choses individuelles se renouvellent sans cesse; ce qui était petit devient grand, ce qui était égal devient inégal. » Il suffit qu'une chose ait été un seul instant plus grande qu'une autre, pour que nous ayons recueilli de là, par la puissance de l'abstraction, la notion de la grandeur. Cette notion reste dans notre esprit, dussions-nous ne revoir jamais de chose plus grande qu'une autre; mais elle y demeure comme le souvenir d'une qualité qui a été ou qui pourrait être, et non comme la notion d'une réalité indépendante des choses qui la possèdent.

Dans ces derniers temps, quoiqu'on ne considérât pas le genre comme existant à part des objets particuliers, on s'est laissé entraîner à quelques déclamations sur la supériorité du genre à l'égard de l'individu; on est allé jusqu'à dire que Dieu ne tient pas compte du second mais du premier; et que, par exemple, c'est à l'espèce

humaine et non à l'individu humain qu'il réserve l'immortalité. Mais d'abord il y a parmi les animaux des espèces qui se sont perdues, et l'on devrait en conclure qu'au regard de Dieu les espèces n'ont pas plus de prix que les individus. Secondement, une espèce n'a de valeur que par les individus qu'elle renferme; si la première se perfectionne, c'est par les progrès des seconds. Cet individu périssable et qui se renouvelle sans cesse, c'est lui cependant qui est le but de tous les arts et de toutes les sciences; c'est lui qu'il faut nourrir, c'est lui, comme le disait Aristote, qu'il faut soigner et guérir; c'est lui qu'il faut enseigner; c'est pour lui que Platon lui-même composait ses *Lois* et sa *République*, ce n'était pas pour l'humanité en soi. Quant à cette opinion nouvelle que Dieu n'a souci que de l'espèce humaine et non des individus humains, nous dirons que cette espèce qui contiendrait plus de morts que de vivants, serait plutôt une espèce morte qu'une espèce vivante et qu'elle ressemblerait à un cadavre sur toutes les parties duquel Dieu promènerait successivement une faible étincelle de vie, laissant tout le reste dans les ombres du trépas

CHAPITRE II

DOCTRINE D'ARISTOTE

§ 1er. De l'opposition entre Platon et Aristote.

Au nom de Platon l'histoire de la philosophie oppose celui d'Aristote; il y a en effet une grande différence entre les doctrines de ces deux philosophes. Quelques-uns ont voulu voir dans ce dissentiment une jalousie du disciple contre le maître. Il suffit de considérer la nature diverse de leur esprit. Platon est un poëte; il compose des drames; il habille les personnages, décore le lieu de la scène, fait contraster les caractères, varie les entretiens, introduit des épisodes, et semble vouloir cacher le fond sévère de la pensée philosophique sous la grâce ou la majesté de la parole. Il répand partout de brillantes couleurs, il recherche les symboles et les fables et il se plaît dans les fictions. Aristote explique quelques-unes des anciennes fables et il n'en invente point de nouvelles; il ne prend pas les amples détours du drame, mais l'ordre direct de l'enseignement. Il avait, suivant Cicéron, composé aussi des dialogues; et nous serions tentés d'en voir les traces dans quelques-uns de ses ouvrages. La *Physique* et la *Métaphysique*, par exemple, nous offrent des passages où la pensée se contredit quelquefois d'un paragraphe à l'autre. Si l'on suppose que ces paragraphes

sont des objections et des réponses d'interlocuteurs différents, toute contradiction disparaît; il ne s'agit plus que de distinguer la pensée véritable d'Aristote, de ce qu'il met dans la bouche de ses contradicteurs. Mais en supposant que ces écrits soient des dialogues, dont les personnages n'aient pas été distingués les uns des autres, quelle différence ne présentent-ils pas encore avec les dialogues de Platon! La marche de la démonstration ne s'y détourne pas un seul instant de son but; elle ne s'arrête que pour recueillir les objections. La phrase est courte, ramassée, nerveuse, expressive et laisse la pensée toute nue. A considérer la nature si différente de l'esprit de Platon et de celui d'Aristote, il était facile de prévoir que leurs solutions ne seraient pas les mêmes, sans qu'on eût besoin de supposer au disciple des motifs pris de quelque basse passion. Ce qui fait que malgré leur contraste tous les deux sont assurés d'une gloire immortelle, c'est qu'ils représentent tous les deux un côté de l'entendement humain. L'esprit logique et l'esprit poétique ne sont pas seulement l'un dans la géométrie, l'autre dans la poésie; il se côtoient dans toutes les carrières de l'intelligence : dans les arts, dans les lettres, dans les sciences et par conséquent dans la philosophie. L'exemple de Platon ne pouvait transformer Aristote, pas plus que la prudence et l'austérité de Descartes n'ont pu arrêter l'essor du téméraire et brillant Malebranche.

§ 2. Objections d'Aristote contre les idées.

Aristote commence par la critique de la théorie de Platon sur les genres, et de ce côté il a pleinement gain de cause. « Platon, dit-il, entendit Socrate, qui le premier appliqua son esprit aux définitions et rechercha le général, τὸ καθ' ὅλον; mais il pensa que les définitions ne

pouvaient pas s'appliquer aux choses sensibles, parce qu'il croyait, comme Héraclite, qu'elles sont dans un écoulement perpétuel. Il appela *idées*[1] les choses susceptibles de définitions, et il regarda les choses sensibles comme en dehors de ces généralités et comme leur étant seulement conformes[2]. »

Aristote renouvela contre la théorie réaliste plusieurs des objections qui avaient été rapportées par Platon lui-même dans le *Parménide* et le *Sophiste* : 1° Qu'on ne voit pas comment se ferait la participation des individus aux *genres ;* 2° Que comme l'on peut penser aux choses qui ne sont plus, il faudrait leur supposer des réalités extérieures; 3° Qu'il y a des objets pour lesquels on ne suppose pas de *genre* éternel et indépendant, comme un anneau, une maison, une simple relation, πρὸς τι, et que si ceux-là se passent de *genres* extérieurs, tous les autres peuvent s'en passer; 4° Que si la participation de l'individu au *genre* consiste en une ressemblance, l'individu et le genre étant semblables participent à un genre supérieur, qu'ainsi l'homme individuel ressemblant à l'homme général, l'homme individuel et l'homme général participent à une classe plus générale, ou à un troisième homme, puis ces trois hommes à un quatrième, et ainsi à l'infini ; 5° Que la connaissance des genres ne servirait en rien à celle des choses sensibles, puisque les genres ne sont pas l'essence des choses sensibles ; car s'ils en étaient l'essence, ils seraient en elles, ce qui est contraire à la supposition[3].

A ces objections Aristote en ajouta d'autres, dont voici les principales :

1. Aristote emploie comme Platon les mots ἰδέα et εἶδος indifféremment pour désigner les choses générales. *Métaphysique*, liv. I, chap. I, IV, V, VII. *De l'Ame*, liv. II, chap. I, § 2.
2. Παρά ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα. *Métaphysique*, liv. I, chap. VI.
3. *Métaphysique*, liv. I, chap. VI et VII.

« 1° Dire que les genres sont des modèles, c'est forger des métaphores poétiques. A-t-on jamais fait quelque chose en contemplant les genres comme des modèles ? Il peut naître un Socrate, sans qu'il y ait eu auparavant un Socrate éternel. Une même chose d'ailleurs serait copiée sur plusieurs modèles différents ; par exemple, un homme serait copié sur l'animal, le bipède, l'homme en soi, etc.

« 2° S'il y a plusieurs genres, ils forment une classe, et pour expliquer leur ressemblance, il faut qu'ils participent à un genre supérieur qui sera le genre des genres, γένος εἰδῶν. Les genres ne seront pas seulement des modèles, mais des copies.

« 3° Quelles seraient les conséquences de l'opinion qui regarde les nombres comme des êtres séparés et comme les causes premières des réalités individuelles ? Si la *dyade*, ἡ δυάς, existe à part et l'unité à part, jamais la *dyade* ne sera l'addition de deux unités. De plus le nombre dix ne se formera ni de deux fois cinq, ni de huit plus deux ; ou bien, si l'on y admet tous ces nombres séparés, le total sera plus fort que dix.

« 4° Il n'est pas possible que les natures mathématiques, φύσεις μαθηματικαί, aient une existence séparée des choses sensibles. En effet, s'il y a des solides séparés des solides sensibles et antérieurs à ces derniers, il doit y avoir de même des surfaces en dehors des surfaces sensibles, et des lignes et des points séparés des lignes et des points sensibles. Mais comme le simple précède le composé, en dehors des solides mathématiques et antérieurement à ceux-ci, il y aura des surfaces, en dehors de celles-ci des lignes, et en dehors des lignes il y aura des points. On comptera donc trois sortes de surfaces : celles qui sont antérieures aux surfaces sensibles, celles qui sont dans les solides mathématiques et celles qui sont antérieures aux solides mathémathiques. Pour la même

raison on trouvera quatre sortes de lignes et cinq sortes de points. Dans tout cela quel sera le véritable objet des mathématiques? On fera le même raisonnement sur les nombres ; car au delà des cinq sortes de points on rencontrera des unités, μονάδες, de sorte qu'il y aura une infinité de nombres mathématiques. Il en sera de même des objets dont s'occupe l'astronomie et qui ne tombent point sous les sens. Il y aura un ciel à part du ciel visible, puis des parties de ciel séparées de ce ciel. De même pour les objets de l'optique et de la musique ; on devra reconnaître des couleurs et des sons en dehors des objets sensibles, puis des parties de sons et de couleurs antérieures aux couleurs et aux sons, et ainsi pour tous les objets sensibles.

« 5° Indépendamment des essences mathématiques, astronomiques, etc., on admet encore les universaux : le genre, l'espèce, etc., ayant aussi leur existence à part, n'étant ni nombre, ni point, ni grandeur, ni temps. Mais cela est impossible, et il l'est également que les mathématiques aient une existence séparée des objets sensibles. Les genres sont des abstractions. Le mathématicien abstrait; c'est ce que font, sans le remarquer, ceux qui parlent des genres. Ils abstraient des qualités naturelles, qui sont moins abstraites que les choses mathématiques [1] : le nombre, la ligne, la figure peuvent être sans mouvement, mais non la chair, l'os et l'homme [2]. »

Nous accordons au fondateur du Lycée que les genres ne sont que des abstractions ; mais nous avons essayé de faire voir plus haut que les conceptions mathématiques sont originales et ne peuvent même se réaliser dans les choses sensibles, non que nous croyions, comme Platon,

1. Ἧττον ὄντα χωριστὰ τῶν μαθηματικῶν.

2. *Métaphysique*, liv. I, chap. VII ; liv. XIII, chap. II, III et VI. *Physique*, liv. II, chap. II, § 3 et 4.

que ces conceptions aient un objet extérieur à l'esprit; nous les considérons comme des pensées intérieures, qui ne sont pas copiées sur les objets sensibles [1].

§3. Formation de la connaissance non sensitive suivant Aristote.

Par sa doctrine sur la réalité extérieure des genres, Platon avait été conduit à supposer que nous les avions connus dans une existence antérieure à la vie terrestre; qu'il nous en revenait sur cette terre la réminiscence; que par conséquent les principes des sciences sont pour ainsi dire tout écrits dans notre intelligence, et que pour en retrouver la trace, il suffit de la réflexion. Aristote n'admet pas cette science infuse. « Si la science des principes nous est innée συμφυτος, il est étonnant que nous possédions à notre insu la plus excellente des sciences [2]. » « Les principes, dit-il encore, ne sont pas en nous, car nous aurions sans le savoir des principes plus clairs que la question qui nous embarrasse. D'un autre côté, ils ne nous viennent pas comme dans un être vide et sans disposition antérieure. Il faut que nous ayons une certaine faculté qui ne soit pas la connaissance exacte des principes, mais seulement le pouvoir de les connaître; or, cette puissance est accordée à tous les animaux : ils ont une faculté innée de juger, qu'on appelle le sens [3]. Chez les uns il y a trace de la sensation μονή αἰσθήματος, après qu'elle a eu lieu; chez les autres cette trace n'existe pas. Pour ces derniers la connaissance manque ou entièrement ou relativementaux choses dont la sensation ne laisse pas de trace, excepté pendant le temps que la sensation subsiste.... De la sensation vient le souvenir; du souvenir répété, l'expérience,

1. Voy. plus haut, t. II, l. VII, c. II, § 7.
2. *Métaph.*. liv. I, chap. VII.
3. Δύναμιν σύμφυτον κριτικὴν ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν.

ἐμπειρίς, de l'expérience, c'est-à-dire de la notion générale qui s'est déposée dans l'âme, une à travers la multiplicité, identique à travers toutes les diversités, se forme le principe de l'art et de la science : de l'art, s'il s'agit de la pratique; de la science, s'il s'agit de la théorie. Les principes généraux ne sont pas dans l'esprit tout déterminés. Ils n'y viennent pas d'autres principes plus clairs, mais des sens. De même que dans une déroute après le combat, si l'un s'arrête, un autre en fait autant, puis un troisième; de même dans l'âme, si de plusieurs souvenirs semblables l'un s'arrête, c'est le commencement de la notion générale. On sent le particulier, mais l'objet de la notion générale est l'homme, et non Callias. On revient donc sur les objets particuliers, jusqu'à ce que les choses simples et générales s'arrêtent dans l'âme; par exemple, sur tel ou tel animal particulier, jusqu'à ce que se fixe dans notre esprit l'animal en général, et ainsi de suite. Il est donc clair que c'est par induction ἐπαγωγή qu'il nous faut connaître les premiers principes, et c'est ainsi que les sens forment l'universel[1]. »

Aristote, dans ce passage, nous montre comment, à son avis, se forment les notions générales. Nous avons vu que par *induction* il entend la somme de toutes les notions particulières[2] : plusieurs souvenirs d'objets individuels nous présentent ce qu'ils ont de commun; ces souvenirs ou ces réminiscences sont comme les traces de la sensation; les notions générales viennent donc des sens en dernière analyse; cependant les animaux, qui sont doués des sens, ne peuvent pas tous se former des notions générales, mais seulement ceux d'entre eux chez lesquels la sensation laisse une trace, qui est la réminiscence. Aristote explique très-bien la formation des

1. *Dern. analyt.*, liv. II, chap. XII, § 4, 5 et 6.
2. Voy. plus haut, t. II.

notions générales qui se rapportent aux objets sensibles, comme de la notion de l'animal, dont il cite l'exemple. La réminiscence suffit pour nous faire penser abstraitement aux éléments simples que la perception des sens ou de la conscience nous a montrés confondus les uns avec les autres, et pour nous donner l'idée de ce qui est commun aux différents individus. Il n'est pas besoin de supposer, comme Platon, qu'il existe, par exemple, un animal général séparé des animaux particuliers. Aristote a, sur ce point, débarrassé la philosophie d'une hypothèse inutile. Mais si la notion du genre est le fruit de la réminiscence répétée, et, comme le dit Aristote, de l'expérience, il n'en est pas ainsi pour les conceptions de la géométrie et de la morale, et surtout pour la notion de l'infini. Ce ne sont ni les sens, ni la réminiscence abstraite des objets corporels qui fournissent la notion des figures géométriques, puisque celles-ci ne peuvent s'exécuter d'une manière sensible. Quant à la vertu, on peut demander quelle sera la forme, la couleur, l'odeur ou la saveur de la justice, de la tempérance, etc. Enfin ce ne sont point les sens, dont l'objet est toujours limité dans le temps et dans l'espace, qui nous donnent la notion de l'infini. Cette dernière n'est pas une généralisation de celle du fini. Une idée générale est l'idée d'un genre; le genre se forme d'une qualité commune à plusieurs individus : les corps sont limités ou finis, l'idée générale des corps est donc l'idée d'un genre de choses finies, et non l'idée de l'infini. Locke a prétendu que cette dernière se forme en nous par le pouvoir que nous avons d'ajouter une chose finie à une chose finie sans nous arrêter jamais [1]. Mais ce n'est pas en ajoutant les unes aux autres les choses finies observables que nous arrivons à composer l'infini qui dépasse l'observation.

1. Voy. plus loin même livre, chap. IV,

Nous ne pouvons ajouter mentalement les choses finies les unes aux autres, que parce que nous percevons que l'espace dans lequel nous les étendons est infini. La perception de l'espace infini précède donc l'addition des choses finies.

Indépendamment de l'idée générale expérimentale ou de l'idée de genre fournie par l'observation, c'est-à-dire par les sens extérieurs, la conscience et la mémoire, il y a une idée générale fournie par l'induction : c'est elle qui nous fait étendre dans l'avenir l'existence actuelle des phénomènes de la nature; c'est elle qui nous fait attribuer aux objets que nous n'avons point soumis à notre analyse les qualités trouvées dans les objets précédemment analysés. Mais autre chose est de croire au retour du soleil, autre chose est de percevoir que le temps ne peut s'arrêter, ni la substance active périr; l'attente du soleil permet de supposer qu'il ne reviendra pas; la perception de la cause infinie ne permet pas de comprendre qu'elle cesse d'être. La généralisation inductive nous donne un objet contingent, la perception de l'infini un objet nécessaire. A proprement parler, l'idée de l'infini n'est pas une idée générale, parce que ce n'est pas l'idée d'un genre. La substance infinie n'est pas le genre qui renferme toutes les substances finies; l'espace pur n'est pas le genre de tous les corps finis; le temps absolu n'est pas le genre des phénomènes qui commencent et qui finissent, parce qu'il ne commence ni ne finit. La généralisation inductive ne fait qu'étendre à l'avenir les qualités trouvées dans les objets connus par l'expérience; elle contient donc un genre de choses futures, l'expérience contient un genre de choses actuelles ou passées ; mais la perception de l'infini ne renferme pas un genre, car un genre est une qualité, un attribut, qui s'applique à une multitude d'individus; or le temps, l'espace et la substance active infinie ne sont les qualités ni les attri-

buts de personne : ce ne sont point des choses que l'on puisse morceler pour en composer tous les objets finis. On ne fait pas le périssable avec l'impérissable.

Aristote n'a donc pas entièrement raison, et c'est la part d'erreur que renferme sa doctrine qui l'a empêchée de l'emporter définitivement sur celle de Platon. Le chef de l'Académie, en donnant à certaines de nos connaissances une autre origine que les sens extérieurs, avait l'avantage de mieux rendre compte, par exemple, de la notion de l'infini; mais si, en effet, il existe hors de nous un être sans commencement et sans fin, qui est par lui-même, et par lequel existent tous les autres, qui ne tombe pas sous nos sens, et que nous n'atteignons que par la raison ou par la pensée dégagée des sens, il n'est pas nécessaire, pour expliquer les notions générales et les pures conceptions idéales de l'esprit, de supposer qu'il existe des genres séparés des individus, et qu'il y a des figures et des vertus en dehors de l'intelligence de Dieu et de l'intelligence des hommes. C'est par ce côté que la doctrine de Platon était périssable, et ne pouvait, à son tour, prévaloir sur celle d'Aristote.

§ 4. De la science et de l'art

Examinons comment de l'expérience, Aristote essaye de faire sortir la science et l'art. « L'expérience, dit-il vient de la mémoire [1] : un très-grand nombre de souvenirs sur le même sujet ont la force d'une expérience, et l'expérience parait presque semblable à la science et à l'art, ἐπιστήμῃ καὶ τέχνῃ. La science et l'art viennent aux hommes de l'expérience. Par l'expérience, on agit avec art, comme dit Polus; par l'inexpérience, on agit au hasard. L'art se forme lorsque de plusieurs pensées expé-

1. Γίγνεται δ' ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία.

rimentales il résulte une conjecture générale sur tous les cas semblables [1]. Avoir la notion que telle chose a été utile à Callias, malade de telle maladie, puis à Socrate, puis à plusieurs séparément, c'est de l'expérience; mais penser que ce remède est utile à telles personnes rangées sous une seule espèce [2], aux pituiteux, aux bilieux, aux fiévreux, c'est de l'art. Dans la pratique, l'expérience ne paraît pas inférieure à l'art, et nous voyons ceux qui ont l'expérience sans raisonnement, réussir mieux que ceux qui raisonnent sans expérience. C'est que l'expérience est la connaissance des individus, τῶν καθ' ἕκαστα, et l'art, la connaissance des généralités, τῶν καθ' ὅλου, et le médecin ne guérit pas l'homme en général; il guérit tel homme en particulier, Callias, Socrate, ou tout autre individu; mais savoir et comprendre [3], c'est plutôt le propre de l'art que de l'expérience, et l'on considère les hommes de l'art, τοὺς τεχνίτας, comme plus philosophes que les empiriques, τῶν ἐμπείρων. Cela vient de ce que les premiers connaissent les causes et que les seconds ne les connaissent pas; les uns savent le fait, τὸ ὅτι, mais non le pourquoi, τὸ διότι, et les autres savent le comment et la cause τὴν αἰτίαν. Aussi les architectes sont-ils plus honorés, passent-ils pour plus philosophes que les manœuvres. Les premiers savent la cause de ce qui se fait; les manœuvres et d'autres êtres animés agissent sans connaissance, comme le feu brûle. Les êtres inanimés agissent par leur nature, les manœuvres par l'habitude [4]. »

La seule distinction qu'Aristote établisse entre l'art et la science d'une part et de l'autre l'expérience, c'est que les deux premiers contiennent une sorte de prévision ou

1. Ὅταν καθ' ὅλον μία γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις.
2. Πᾶσί τοῖς τοιοῖσδε κατ' εἶδος ἓν ἀφωρισθεῖσι.
3. Τὸ γὲ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπαίειν.
4. *Métaphysique*, liv. I, chap. I.

de conjecture, ὑπόληψις, et la connaissance de la cause. Si le philosophe eût considéré que la conjecture s'étend à l'avenir, et que, comme l'avait dit Platon, il n'y a pas de sensation de l'avenir ; s'il eût reconnu de plus que les sens ne peuvent nous faire toucher ni voir ce que nous appelons une cause, et que cette notion est due à la conscience [1], peut-être aurait-il modifié sa doctrine et n'aurait-il pas conclu que toutes les connaissances simples ou générales sont des souvenirs et que les souvenirs sont les traces ou les restes de la sensation.

§ 5. De la conception et de la croyance.

« L'âme, dit-il, ne pense jamais sans une conception [2]. Celui qui ne sent rien n'apprendra rien et ne comprendra rien, et quiconque pensera devra penser quelque conception, φάντασμά τι, et les conceptions sont comme des sensations, moins le fond [3]. Voici comment Aristote définit la conception : « La conception paraît être un mouvement qui ne se produit pas sans la sensation, ni chez d'autres que ceux qui sentent, ni pour d'autres choses que celles qui tombent sous les sens ; elle est donc un mouvement qui naît de la sensation, et il faut qu'elle soit semblable à la sensation. Comme la vue est le sens qui s'exerce le plus souvent et que l'on ne peut voir sans lumière, la conception, ἡ φαντασία, a pris son nom de la lumière, ἀπὸ τοῦ φάους, et comme les conceptions demeurent dans l'esprit et sont semblables aux sensations, les animaux accomplissent beaucoup d'actions d'après les conceptions, les uns parce qu'ils n'ont pas l'intelligence, τόν νοῦν, comme les brutes, les autres

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, § 4.
2. Οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή. *De l'Ame*, liv. III, chap. VII, § 4.
3. *De l'Ame*, liv. III, chap. VIII, § 1, 2 3.

parce que l'intelligence est quelquefois voilée par la passion, la maladie ou le sommeil [1]. » « La conception, poursuit-il diffère de l'affirmation et de la négation; car le vrai et le faux sont un composé de pensées, νοημάτων. Mais les premières pensées, comment se distinguent-elles des conceptions, φανταςμάτων? Ne sont-elles pas d'autres conceptions, ou n'est-il pas vrai qu'elles n'existent pas sans conceptions [2]? »

La conception est donc la suite de la sensation; elle n'y ajoute rien de nouveau. Avant de rechercher ce qu'Aristote entend par l'intelligence, ὁ νοῦς, essayons de faire connaître la manière dont il envisage la croyance. « La conception agit sans le secours de la vue ou de la vision, comme par exemple, dans le sommeil.... elle diffère de la sensation et de la pensée, διάνοια, elle n'existe pas sans la sensation, et sans elle, il n'y a point de croyance, ὑπόληψις. La conception n'est pas la croyance : on est libre de se donner une conception, mais non pas une croyance [3]. Nous sommes forcés de concevoir une opinion vraie ou fausse. De plus, lorsque nous croyons à l'existence de quelque chose de terrible, à l'instant nous sommes émus ; et de même, si nous croyons à l'existence de quelque chose qui nous rassure. Mais si l'on n'a qu'une conception, on est dans la position de ceux qui voient sur un dessin des choses terribles ou rassurantes [4]. » Ainsi, pour Aristote, la conception est la suite de la sensation, et la croyance de la conception.

§ 6. De l'entendement.

La réunion de la conception et de la croyance est ce

1. *De l'Ame*, liv. III, chap. III, § 11, 12, 13.
2. *Ibid.*, liv. III, chap VIII, § 3.
3. Δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν.
4. *De l'Ame*, liv. III, chap. III, § 4, 5, 7.

qu'il entend par l'intelligence νοῦς, διάνοια. Aristote distingue deux sortes de conceptions d'après la longueur du temps qu'elles demeurent dans l'esprit : l'une qui survit à peine à la sensation, qu'il appelle la conception sensitive αἰσθητική, et qui se trouve chez les animaux ; l'autre qui permet de délibérer, qu'il nomme la conception raisonnable ou délibérative λογιστική, βουλευτική et qui n'appartient qu'aux animaux raisonnables λογιστικοῖς ; car examiner si l'on fera ceci ou cela, c'est l'œuvre de la raison [1]. Les animaux qui ont la conception sentitive paraissent ne pas avoir la croyance.... La conception délibérative contient la croyance. [2] « Lorsque certains insectes ont été coupés, dit notre philosophe, chaque partie conserve la sensation et le mouvement ; s'ils conservent la sensation, ils conservent aussi la conception et le désir. Quant à l'intelligence et à la faculté contemplative, nous n'avons encore rien de clair, mais il semble que ce soit un autre genre d'âme. C'est cela seulement qui peut se séparer du corps, comme une chose immortelle d'une chose périssable [3]. La faculté sensitive ne partage pas l'impassibilité de l'intelligence, car la faculté sensitive ne peut sentir les objets trop violents, au lieu que l'intelligence, lorsqu'elle connaît les objets très-intelligibles, ne connaît pas moins pour cela ceux qui le sont moins, mais d'autant mieux, au contraire [4].... Ce qui prouve que la raison n'est pas la même chose que la sensation, c'est que la seconde appartient à tous les animaux, et la première seulement à un petit nombre. L'intelligence elle-même qui comprend le vrai et le faux, c'est-à-dire la raison φρόνησις, la science ἐπιστήμη, la croyance vraie δόξα ἀληθής, et son contraire, ne se confond pas

1. Λογισμοῦ. *De l'Ame* liv. III, chap. x, § 1, et chap. xi, § 2.
2. *De l'Ame*, liv. III, chap. xi, § 2
3. *Ibid.*, liv. II, chap. ii, § 9 et 10
4. *Ibid.*, liv. III, chap. iv, § 7.

davantage avec la sensation ; car la sensation est toujours vraie pour les choses qui lui sont appropriées, tandis que l'intelligence peut être fausse [1]. »

Quoique Aristote ait dit ailleurs : « Toute intelligence est droite [2], tandis que l'inclination et la conception peuvent être droites ou non [3], » il semble cependant distinguer dans le passage précédent, la droite raison et l'intelligence en général, [4], et considérer la seconde comme un terme général qui comprend la première, en telle sorte que la raison serait droite et que l'intelligence en général pourrait comprendre le jugement droit et l'erreur. Quoi qu'il en soit, Aristote pense que l'intelligence est tellement distincte de la faculté sensitive que la première, dit-il, n'est pas séparée du corps, tandis que la seconde en est indépendante [5].

Mais ce qui est séparé du corps, ce n'est pas l'intelgence considérée comme travail de l'esprit, c'est la faculté intellectuelle. » La science en acte est la même chose que l'objet connu [6]. La science en puissance est antérieure pour le temps, et elle ne subit pas d'intermittence. Voilà ce qui est immortel et éternel [7]... L'intelligence par laquelle l'âme pense et croit n'est rien en fait avant de penser. Ce qui ne l'empêche pas d'être en puissance δυνάμει. Il ne faut donc pas dire qu'elle soit mêlée au corps, car que serait-elle ? chaude ou froide ? Elle aurait donc un organe comme la faculté sensitive ? Or elle n'en a pas. Ils ont raison ceux qui disent que l'âme est le lieu des formes générales ou des genres τόπος

1. *De l'Ame*, liv. III, chap. III, § 3.
2. Νοῦς μὲν πᾶς ὀρθός ἐστιν.
3. *De l'Ame*, liv. III, chap. X, § 4.
4. Τὸ φρονεῖν καὶ τό νοεῖν.
5. *De l'Ame*, liv. III, chap. IV, § 7.
6. Τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.
7. *De l'Ame*, liv. III, chap. V, § 4 et 4.

εἰδῶν, excepté que ce n'est pas toute l'âme intelligente, et que les genres n'y sont pas en acte, mais en puissance [1].... L'intelligence est en puissance des choses intelligibles, mais en fait, en acte, elle n'est rien avant d'avoir connu. Il faut qu'il en soit de l'intelligence, comme des tablettes sur lesquelles il n'y a rien d'actuellement écrit [2]. »

Aristote revient souvent sur ce sujet que l'intelligence avant d'agir est une pure faculté, des tablettes sur lesquelles il n'y a point de caractères. Il n'y a donc pas dans l'esprit de principes tout faits ou tout déterminés, que nous ayons seulement à rapprendre, comme l'avait pensé Platon, et sur ce point Aristote a raison. Malheureusement, quand il cherche l'origine de ces principes, il se laisse entraîner à les regarder comme produits par des conceptions ou des souvenirs qui viennent tous des sens extérieurs, de sorte que cette intelligence séparée du corps, cette intelligence qu'il regarde comme immortelle et éternelle, ne serait que la faculté de transformer les souvenirs particuliers en un souvenir général, et de porter sur l'avenir un jugement conforme à ces souvenirs; mais comme ses souvenirs viennent des sens, toutes les connaissances et toutes les croyances générales de l'homme se rapporteraient en définitive aux choses sensibles.

Nous avons cité un passage où Aristote disait que la

1. Οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. *De l'Ame*, liv. III, chap. IV, § 5 et 6.

2. Δεῖ οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηδὲν ὑπαρχει ἐντελεχείᾳ γεγράμμενον. *De l'Ame*, liv. III, chap. IV, § 14.

3. Le mot γραμματεῖον a été traduit par *tabula*. Lorsqu'il n'y avait rien d'écrit sur les tablettes, la cire était unie ou rase en latin *rasa*. Telle est l'origine des mots *tabula rasa*, qu'on a traduit par les termes barbares de *table rase*, et qui signifient tablettes sur lesquelles il n'y a rien d'écrit. Locke a remplacé ces mots par ceux de papier blanc, *white paper*.

sensation dépend de l'objet senti, et qu'elle est un certain rapport entre cet objet et l'organe [1], d'où il concluait avec raison que nous ne connaissons pas les choses sensibles en elles-mêmes, mais avec les modifications que nos organes leur font subir. Il professe une doctrine à peu près pareille sur les choses intelligibles : de même que l'acte intellectuel est pour ainsi dire la forme de la chose intelligible. L'acte intellectuel et la chose intelligible se confondent, ainsi que la sensation et la chose sentie; et comme les choses intelligibles sont, suivant Aristote, les abstractions des choses sensibles, l'acte intellectuel prend ses matériaux dans la sensation. Telle est l'opinion que nous croyons découvrir dans le passage difficile à comprendre que nous allons citer : « L'âme est en quelque sorte tout ce qui est, car les êtres sont sensibles ou intelligibles; or, la science est, pour ainsi dire, les choses sues, et la sensation, les choses senties.... Il faut que les choses elles-mêmes ou leurs formes soient dans l'âme [2], or, elles n'y sont pas elles-mêmes, car la pierre n'est pas dans l'âme, mais la forme τὸ εἶδος de la pierre.... Ainsi, l'intelligence est la forme des formes, et la sensation la forme des choses sensibles [3] ; et comme il n'y a aucune chose en dehors des grandeurs senties, les formes intelligibles sont dans les formes sensibles [4]. Il en est ainsi de toutes les choses dites par abstraction, telles que les qualités et les affections des choses sensibles [5]. »

Nous ajouterons encore un passage pour établir aussi complétement que possible la véritable doctrine d'Aristote, qui est, selon nous, que la sensation donne le par-

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. IV, § 2.
2. Ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ, ἢ τὰ εἴδη εἶναι.
3. Καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν.
4. Ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι.
5. *De l'Ame*, liv. III, chap. VIII, § 1, 2, 3.

ticulier et le concret, la réminiscence l'abstrait, et que l'intelligence est la conception générale, à laquelle se joint une croyance générale sur l'avenir. L'intelligence ajoute la généralité et l'avenir à l'objet de la sensation et de la réminiscence, mais l'objet de l'intelligence, si on le dépouille de sa généralité et de l'idée de l'avenir, redevient un objet sensible.

« La science s'applique au général; elle ne peut donc avoir lieu par la sensation. Ce qu'on sent est toujours quelque chose de particulier, de local et d'actuel. Il est impossible de sentir le général et l'universel, car l'universel existe toujours et partout. Quand même il nous serait donné de sentir que tel triangle a ses trois angles égaux à deux droits, nous aurions encore besoin d'une démonstration générale; sans cela nous ne posséderions pas la science, car on ne peut sentir que le particulier, et la science consiste à connaître le général. Cependant on peut chercher le général dans la vue répétée de plusieurs accidents particuliers; en effet c'est par plusieurs événements particuliers que le général se manifeste.... Pour savoir la cause de la transparence du verre, il faudrait *voir* la lumière passer à travers les pores de chaque verre en particulier et *penser* νοῆσαι, et en même temps, qu'il en est ainsi pour tous [1]. »

Le fondateur du Lycée distingue ce qu'il appelle la raison pratique d'avec la raison spéculative, mais cette distinction n'établit pas deux facultés différentes : l'intelligence prend le nom de raison pratique, lorsqu'elle envisage un but d'action. « La raison pratique est celle qui se propose un but [2]. Elle diffère de la raison théorique ou spéculative par la fin qu'elle se donne; tout désir s'adresse à quelque objet : cet objet est le principe de

1. *Dern. anal.*, liv. I, chap. XXXI, § 1-8.
2. Νοῦς δὴ ὁ ἕνεκά τοῦ λογιζόμενος καὶ ὁ πρακτικός.

la raison pratique [1], et celle-ci est le principe de l'action τῆς πράξεως. Les deux causes du mouvement sont le désir et la raison pratique [2]. »

Aristote ne dit point que le but de la raison pratique soit autre chose qu'un objet originairement sensible. Nous trouvons encore dans son traité *de l'Ame* une distinction entre l'intelligence passive et l'intelligence active; mais il n'accorde pas à l'intelligence active d'autre rôle que de rendre universels, c'est-à-dire d'étendre à tous les temps et à tous les lieux, des objets primitivement particuliers, concrets et sensibles [3].

§ 7. L'entendement ne donne à la connaissance qu'une forme générale : le fond de la connaissance vient des sens.

L'intelligence est donc, suivant Aristote, une faculté innée, distincte du corps et impérissable, capable de généraliser les objets de l'expérience et de les transformer par là en objets de l'art, de la science et de la croyance générale. Otez à ces objets l'universalité, ils ne sont plus que des objets sensibles.

Mais, dira-t-on, Aristote ne reconnaissait-il pas des objets qui n'ont pas été originairement sensibles, lorsqu'il disait que les différents points de l'espace attirent les différents corps [4]; lorsqu'il ajoutait que le temps est le nombre et la mesure des changements de notre âme [5]; lorsqu'il avançait que les figures mathématiques ne sont point dans les objets sensibles [6]; enfin lorsqu'il posait que la notion de l'infini se produit dans notre esprit à propos du temps, de la divisibilité, du principe ou de

1. Ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.
2. Διάνοια πρακτική. *De l'Ame*, liv, III, chap. x, § 2.
3. *De l'Ame*, liv, III, chap. v.
4. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 2.
5. *Ibid.*, t. II, *ibid.*, § 8.
6. *Ibid.*, t. II, l. VII, c. II, § 7.

la cause, des changements, de l'espace au-dessus du ciel, etc. [1]? Aristote a sans contredit constaté toutes ces connaissances, et nous l'avons nous-même fait remarquer aux passages où nous renvoyons; mais d'abord il est tombé dans quelques contradictions sur ces différents sujets, ainsi que nous l'avons observé en son lieu, à moins que, comme nous l'avons dit aussi, on ne veuille voir dans ces contradictions des objections qu'il se fait sans en avertir, et auxquelles il répond sans bien marquer le passage de l'objection à la réponse. Secondement, dans les passages où il traite de ces diverses matières, il n'examine pas la question de l'origine des connaissances, et lorsqu'il aborde ce problème et qu'il veut faire comprendre ce qu'il entend par l'intelligence, et quels sont les objets de cette faculté, il ne donne pour exemple ni l'espace, ni le temps, ni les figures mathématiques, ni l'infini, mais seulement le général, l'universel, qui se forme, dit-il, par la répétition du particulier ou par l'extension à tous les temps et à tous les lieux des objets précédemment connus par l'expérience sensitive. Aristote n'est pas le seul de son école qui ait exactement décrit certaines notions non sensibles et qui en ait cependant rapporté l'origine aux sens extérieurs. Locke et Condillac l'ont suivi dans cette voie. Quant à cette faculté de généraliser pour l'avenir, qui est indépendant de la sensation et de la réminiscence, elle ressemble celle que nous avons appelée l'induction [2]. Celle-ci prend aussi dans son propre fond l'idée du futur et de l'universel, et l'ajoute à celle du présent, du passé et du particulier que fournit l'expérience; mais l'objet ainsi rendu universel a été primitivement individuel et connu par les sens ou par la conscience. Quoique Aristote, en

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, c. v. § 17.
2. *Ibid.*, t. II, l. VIII, c. I.

disant que le temps est le nombre et la mesure des changements de notre âme, ait donné à entendre que l'âme se connaît elle-même, il n'a pris nulle part le soin de décrire les connaissances de la conscience, et, suivant lui, l'intelligence ne prête l'universalité qu'aux objets qui ont été précédemment saisis par les sens extérieurs.

L'histoire ne s'est donc pas trompée, quand elle a mis Aristote à la tête des philosophes qui font dériver des sens extérieurs les matériaux de toutes les connaissances, même de celles qui sont marquées du caractère de l'universalité, puisque selon ce philosophe l'entendement n'impose à la connaissance que cette forme universelle, et lui laisse le fond qui a été d'abord sensible. Le regarder comme le fondateur d'une des deux grandes écoles de la philosophie, c'est d'ailleurs lui faire plus d'honneur et lui rendre plus de justice que de le donner pour partisan inhabile ou inconséquent de Platon.

§ 8. Comparaison de Platon et d'Aristote.

Récapitulons ce que nous avons dit de la théorie d'Aristote, en la comparant à celle de Platon.

Le chef de l'Académie reconnaît : 1° la sensation qui, suivant lui, ne nous procure qu'une opinion ou une croyance sur l'existence des corps; 2° la conception ou l'imagination qui est une croyance plus faible encore que la première; 3° la conception géométrique s'appliquant à des figures qui ont une réalité extérieure en dehors des corps et des esprits; 4° la connaissance dialectique qui saisit les genres au sommet desquels elle découvre l'être et le bien. Ces deux genres sont non-seulement des réalités distinctes des choses individuelles et particulières, mais les seules réalités véritables. Les choses par-

ticulières sont soumises à un écoulement perpétuel, essayant d'être et n'étant jamais. Aristote établit : 1° la sensation qui saisit les objets individuels d'une manière certaine, qui les connaît et qui les juge ; 2° la conception ou l'imagination, qui analyse les données de la sensation, forme les notions abstraites et prépare les notions générales, sans que les éléments considérés abstraitement et les caractères communs embrassés par la pensée aient besoin d'exister en dehors des individus ou des choses particulières ; 3° l'intelligence qui est la faculté de recueillir les conceptions éparses, et surtout de porter des inductions générales sur l'avenir, conformément aux enseignements du passé ; de sorte que la sensation, l'imagination et l'intelligence diffèrent par la nature de l'acte et de la faculté et se ressemblent par les objets auxquels elles s'appliquent.

Sur la théorie des sens extérieurs nous préférons Aristote à Platon ; le premier regarde les sens comme produisant une connaissance, une certitude ; suivant le second, les sens ne nous donnent qu'une opinion ou une conjecture. Touchant les perceptions de la conscience et celles de la mémoire, que nous distinguons, comme on l'a vu, d'avec les conceptions de la même faculté [1], les deux philosophes ne sont pas plus explicites l'un que l'autre ; on peut seulement induire de l'ensemble de leur doctrine qu'ils admettent ces perceptions et les distinguent de la sensation. Quant aux connaissances que nous avons attribuées à l'intuition pure extérieure, Platon ne distingue pas l'espace d'avec les corps, tandis qu'Aristote paraît incliner à cette distinction ; l'un et l'autre identifient le temps avec les événements. Le premier regarde avec raison la substance active infinie comme une réalité qui existe hors de l'esprit et comme

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, c. VI, § 4.

l'objet d'une faculté particulière, qu'il appelle la connaissance par excellence ou la dialectique. Aristote est porté à croire que l'idée de l'infini n'est rien en dehors de notre esprit, quoiqu'il ait reconnu aussi une cause efficiente éternelle; mais il ne s'est pas occupé de rechercher à quelle faculté nous devons rapporter la connaissance de cette cause première, et comme il conclut que l'intelligence ne fait que généraliser les objets de la sensation, il est probable qu'il aurait cru pouvoir expliquer la formation de l'idée de l'infini par l'addition du fini à lui-même, comme Locke depuis a essayé de le faire.

Platon n'établit entre la sensation et la conception qu'une différence de degrés; Aristote reconnaît entre l'une et l'autre une différence de nature. Suivant ce dernier, la sensation connaît les réalités, la conception décompose les objets de la sensation, saisit les caractères abstraits et prépare les notions générales. Il l'emporte encore ici sur Platon, qui suppose que les idées abstraites et générales ont, dans la réalité, un objet distinct des choses individuelles et particulières. Pour les conceptions idéales, Platon suppose que les figures géométriques et les vertus existent en elles-mêmes hors de l'esprit de Dieu et de l'esprit des hommes; Aristote croit que la figure géométrique est une abstraction de la forme saisie par les sens, et il ne s'explique pas sur l'origine de la notion de la vertu.

Enfin, touchant la croyance, Platon qui, dans le *Théétète*, avait distingué la croyance d'avec la sensation, les confond presque l'une avec l'autre dans la *République*, en disant que notre esprit ne possède qu'une croyance à l'égard des objets sensibles. Aristote fait de la croyance ou de l'induction générale le caractère le plus marqué de cette intelligence supérieure qu'il regarde comme séparée du corps et comme destinée à l'immortalité; mais ni l'un ni l'autre ne distingue dans la croyance ces facultés

diverses qui nous font croire à la stabilité de la nature, ou interpréter les signes naturels.

Ni la théorie de Platon, ni celle d'Aristote ne contenait donc la vérité complète. Platon avait raison de rapporter la notion de l'infini ou de la substance active éternelle à une faculté distincte de la sensation, et de placer cet être absolu en dehors des êtres passagers et périssables; mais il avait tort de donner la même réalité à des qualités abstraites et générales, qui ne sont pas séparées des individus, et à des conceptions purement idéales, qui n'existent pas en dehors de l'esprit, telles que la conception du triangle et celle de la vertu; il se trompait aussi en ne reconnaissant pas la véracité des sens. Aristote avait raison de regarder les sens comme des moyens fidèles de connaissance, et d'attribuer à la conception et à la croyance les notions abstraites et générales; mais il avait tort de penser que les connaissances les plus élevées de l'esprit humain n'empruntent que leur forme à l'entendement, et doivent leur fond aux sens externes. C'est par ce mélange de vérité et d'erreur que ces deux doctrines se sont combattues dans l'antiquité et dans le moyen âge, et qu'elles se combattent encore de nos jours, sans que l'une ait le droit de l'emporter tout entière sur l'autre. Nous ne pouvons accepter ni Platon, ni Aristote tout entier; pour les conserver tous les deux, il faut distinguer en eux la vérité d'avec l'erreur.

CHAPITRE III

DESCARTES ET LES CARTÉSIENS

§ 1er. Théorie de Descartes.

Platon et Aristote ont pour ainsi dire marqué les deux pôles de la philosophie, et depuis ces deux grands hommes, les écoles dogmatiques ont flotté de l'un à l'autre, celles-ci diminuant trop la part des sens extérieurs dans la formation de la connaissance et donnant aux choses abstraites une existence séparée des choses concrètes; celles-là rapportant aux sens l'origine de toutes les idées et regardant les réalités perçues par l'intelligence pure comme des abstractions et des généralisations prises des choses sensibles. D'un côté se range dans l'antiquité, le néoplatonisme d'Alexandrie, de l'autre le stoïcisme et l'épicuréisme. Au moyen âge, la théorie réaliste de l'ancienne Académie est représentée par saint Anselme, Guillaume de Champeaux et saint Thomas; la doctrine qui regarde l'idée générale comme un nom et que Platon avait connue ainsi qu'on l'a vu plus haut, a pour représentants Roscelin et Guillaume d'Occam. Abélard reproduit une opinion mitoyenne, que Platon avait aussi mentionnée, et d'après laquelle l'idée générale ne répondrait à rien d'extérieur et ne serait qu'une conception. Le moyen âge n'a donc pas produit de théories

nouvelles sur les facultés de l'intelligence. Après Platon et Aristote , pour trouver les systèmes originaux et importants, il faut venir aux temps modernes. A cette époque, les philosophes qui inclinent vers Platon sont Descartes, Malebranche, Bossuet, Leibniz et Fénelon ; du côté d'Aristote se rangent Gassendi, Hobbes et Locke.

C'est par Descartes que recommence chez les modernes l'étude de l'esprit humain. Dans la langue de ce philosophe, le mot de pensée est l'expression générale qui désigne tous les actes de l'âme. « L'âme est une chose qui pense. Une chose qui pense est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Les pensées se divisent en actions et passions. Les actions sont les volontés, dont les unes se terminent en l'âme même, comme lorsque nous voulons aimer Dieu, ou généralement appliquer notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel, et dont les autres se terminent en notre corps, comme, lorsque par cela seul que nous avons la volonté de nous promener, il suit que nos jambes se remuent et que nous marchons. Les passions sont les perceptions ou connaissances, qui se divisent en deux espèces. Les unes ont l'âme pour cause, comme l'imagination des choses qui n'existent pas, d'un palais enchanté, d'une chimère, la perception de ce qui est purement intelligible, par exemple, de notre propre nature ; et on appelle quelquefois ces perceptions des actions. » C'est ainsi que Platon disait que dans les perceptions de ce genre l'âme agit par elle-même[1] « Les autres perceptions, poursuit Descartes, sont causées par le corps et sont dues, soit aux mouvements des esprits animaux, comme les rêveries et les songes, soit aux mouvements

1. Αὐτὴ καθ' αὐτήν.

des nerfs, comme : 1° les perceptions du son, de la lumière, etc., que nous rapportons aux objets extérieurs ; 2° la faim, la soif, la douleur, que nous attribuons à notre corps ; 3° la colère, la haine, l'amour, que nous rapportons à notre âme. Ce sont ces derniers sentiments que l'on appelle plus particulièrement les passions[1]. » Descartes suit encore ici la ligne tracée par Platon ; les actes qu'il attribue au corps sont les mêmes que Platon comprenait sous le nom de sensations.

Nous avons déjà eu l'occasion de nous étonner que Descartes, comme Platon, ait confondu dans la même classe des connaissances telles que la perception du son, de la lumière, etc., et des phénomènes qui dépendent des inclinations, tels que la douleur, la colère, la haine et l'amour. Nous avons regretté aussi que l'un et l'autre aient refusé de comprendre les sens extérieurs parmi les sources de nos connaissances. Descartes dit en effet : « Rien ne peut venir des objets extérieurs jusqu'à notre âme par l'entremise des sens que quelques mouvements corporels ; mais ni ces mouvements mêmes, ni les figures qui en proviennent ne sont point conçus par nous tels qu'ils sont dans les organes des sens ; d'où il suit que même les idées du mouvement et des figures sont naturellement en nous ; et à plus forte raison les idées de la douleur, des couleurs, des sons et de toutes les choses semblables nous doivent-elles être naturelles, afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter. » Nous avons déjà fait voir que cette théorie conduit à la négation de l'existence des corps[3].

Descartes ne reconnaît qu'une seule faculté intellectuelle, qu'il appelle de noms divers, suivant ses diverses

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., intr. p. CI, et suiv.
2. *Ibid.*, t. IV, p. 86.
3. Voy. plus haut, l. VI, c. IV, § 4.

applications. Les mouvements des sens se transmettent à une partie du cerveau qu'il nomme *sensus communis* ou *sensorium commune*. Ces mouvements et les figures qui en proviennent sont transmis du *sensus communis* à une autre partie du cerveau qu'il appelle la fantaisie ou l'imagination. « La faculté par laquelle nous connaissons, à proprement parler, est purement spirituelle. Si elle s'applique à l'imagination et au *sensus communis*, on dit qu'elle voit et touche ; si elle s'applique à l'imagination seule, on dit qu'elle se souvient; si elle s'applique à l'imagination pour former de nouvelles figures, on dit qu'elle imagine; si enfin elle agit par elle-même, on dit qu'elle connaît, *intelligit*. Ainsi la même faculté, selon ses diverses fonctions, est appelée ou entendement pur, *intellectus purus*, ou imagination, ou souvenir, ou sens [1]. » En traitant de la méthode psychologique, nous avons donné les raisons qui s'opposent à ce qu'on ne reconnaisse qu'une faculté intellectuelle.

Suivant Descartes, lorsque la faculté de connaître s'applique au *sensus communis*, elle produit des idées *adventices* telles que celles du bruit, de la lumière, de la chaleur ; lorsqu'elle s'applique à l'imagination ou fantaisie, pour former des images nouvelles, elle fait naître des idées *factices*, telles que celles de la sirène, de l'hippogriffe, etc. ; enfin lorsqu'elle agit seule sans le secours du *sensus communis* ni de l'imagination, elle met au jour les idées *innées* [2]. Voici comment il explique son sentiment sur ces dernières : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous ou qu'elle est naturellement empreinte dans nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune; mais j'entends seulement que nous avons en

1. *Œuvres philosoph.*, édit. Ad. G. t. III, p. 95-98.
2. *Ibid.*, introduct. p. cx, et t. I, p. 116.

nous-mêmes la faculté de la produire. Je n'ai jamais écrit ou jugé que l'esprit eût besoin d'idées innées qui fussent quelque chose de différent de la faculté de penser. Mais comme je remarquais qu'il y avait en moi certaines pensées qui ne provenaient pas des objets extérieurs, comme les idées adventices, ni de la détermination de ma volonté, comme les idées factices, mais de la seule faculté de penser qui est en moi, pour distinguer les idées ou notions qui sont les formes de ces pensées d'avec les idées adventices ou factices, et je les ai appelées *innées* dans le sens où nous disons que la générosité est innée à certaines familles, et à certaines autres telles maladies; comme la goutte ou la pierre, non pas que les enfants de ces familles souffrent de ces maladies dans le sein de leur mère, mais parce qu'ils naissent avec une certaine disposition ou faculté de les contracter[1]. » Ainsi Descartes n'entend point les idées innées au sens où Platon disait que certaines connaissances résident en nous, faites de toutes pièces; que l'âme les a autrefois acquises avant d'être jointe au corps ; qu'elles y sont comme endormies et qu'il suffit de bien interroger un homme pour réveiller en lui le souvenir de ces notions. Descartes veut parler d'une faculté naturelle de former certaines idées ou d'acquérir certaines notions sans le secours des sens ni de l'imagination sensitive.

Les idées innées prises en cette acception sont : 1° l'idée que j'ai de moi-même en tant que je suis une chose qui pense ; 2° l'idée de la substance en général, et en particulier, de celle des corps ; 3° l'idée de l'infini ou de Dieu ; 4° l'idée des définitions géométriques, car, dit Descartes, s'il y a des figures régulières dans la nature, elles sont trop petites pour affecter les sens ; 5° les

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. II, p. 104, et t. IV, p. 58.

vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. « Par exemple, poursuit notre philosophe, lorsque nous pensons qu'on ne saurait faire quelque chose de rien, nous ne croyons point que cette proposition soit une chose qui existe ou la propriété de quelque chose, mais nous la prenons pour une certaine vérité éternelle qui a son siége en notre pensée et que l'on nomme une notion commune ou une maxime. Tout de même, quand on dit qu'il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps, que ce qui a été fait ne peut n'être pas fait, que celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense, et quantité d'autres semblables, ce sont seulement des vérités et non pas des choses qui soient hors de notre pensée, et il y en a un si grand nombre de telles, qu'il serait malaisé de les dénombrer. Mais aussi n'est-il pas nécessaire, parce que nous ne saurions manquer de les savoir lorsque l'occasion se présente de penser à elles, et que nous n'avons point de préjugés qui nous aveuglent.... L'une de ces notions communes est que le néant ne peut avoir aucuns attributs, ni propriétés ou qualités ; c'est pourquoi, lorsque l'on en rencontre quelqu'un, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance et que cette substance existe. Nous concevons aussi très-distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être, et que pareillement l'ordre et le nombre ne diffèrent pas en effet des choses ordonnées et nombrées, mais que ce sont seulement des façons sous lesquelles nous considérons diversement ces choses. Le nombre que nous considérons en général, sans faire réflexion sur aucune chose créée, n'est point hors de notre pensée,

non plus que toutes ces autres idées générales que dans l'école on comprend sous le nom d'*universaux*, qui se font de cela seul que nous nous servons d'une même idée pour penser à plusieurs choses particulières qui ont entre elles un certain rapport. Et lorsque nous comprenons sous un même nom les choses qui sont représentées par cette idée, ce nom est aussi universel. Par exemple, quand nous voyons deux pierres, et que sans penser autrement à ce qui est de leur nature, nous remarquons seulement qu'il y en a deux, nous formons en nous l'idée d'un certain nombre que nous nommons le nombre de deux. Si, voyant ensuite deux oiseaux ou deux arbres, nous remarquons, sans penser aussi à ce qui est de leur nature, qu'il y en a deux, nous reprenons par ce même moyen la même idée que nous avions auparavant formée et la rendons universelle, et le nombre aussi, que nous nommons d'un nom universel, le nombre de deux. De même, lorsque nous considérons une figure de trois côtés, nous formons une certaine idée que nous nommons l'idée du triangle, et nous nous en servons ensuite à nous représenter *généralement* toutes les figures qui n'ont que trois côtés. Mais quand nous remarquons plus particulièrement que des figures de trois côtés, les unes ont un angle droit et que les autres n'en ont point, nous formons en nous une idée universelle du triangle rectangle qui, étant rapportée à la précédente, qui est plus *générale* et plus universelle, peut être nommée *espèce*, et l'angle droit, la *différence universelle* par où les triangles rectangles diffèrent de tous les autres. De plus si nous remarquons que le carré du côté qui soutient l'angle droit est égal aux carrés des deux autres côtés, et que cette propriété convient seulement à cette espèce de triangle, nous la pourrons nommer *propriété universelle* des triangles rectangles. Enfin si nous supposons que de ces triangles, les uns se meuvent, et que les autres ne se meuvent point,

nous prendrons cela pour un *accident universel* en ces triangles, et c'est ainsi qu'on compte ordinairement cinq universaux, à savoir le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident [1]. »

Descartes appelle idée innée toute idée que l'âme produit par elle-même et non à l'occasion des mouvements excités dans les sens. Comme il suppose que l'idée conçue par l'âme, à propos du mouvement opéré dans les sens, ne ressemble pas à ce mouvement, il a été entraîné à dire que l'âme conçoit de son propre fond même l'idée de la lumière et de la couleur; et qu'ainsi à la rigueur toutes les idées sont innées [2]; seulement certaines idées sont produites par l'âme à l'occasion des mouvements excités dans les nerfs ou des esprits animaux, tandis qu'il en est d'autres que l'âme conçoit sans avoir besoin de cette excitation; ce sont celles-là que le philosophe appelle plus particulièrement les idées innées et qu'il rapporte à l'entendement pur.

§ 2. Examen de cette théorie.

Nous avons plusieurs observations à faire sur ce que Descartes appelle l'entendement pur. L'idée que j'ai de moi-même, en tant que je suis une chose qui pense, s'applique à un objet fini, l'idée de Dieu à un objet infini. Descartes renferme donc, sous le nom d'entendement pur, la connaissance du fini et celle de l'infini, une connaissance de conscience et une autre qui dépasse la portée de cette faculté.

L'idée de la substance en général tient à celle de l'infini, comme nous avons essayé de le faire voir plus haut [3]:

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, introd., p. CX et CXI ; p. 253, 255, 256, 258, 259.
2. *Ibid.*, p. CXII.
3. Voy. t. II, l. VI, c. V, § 11.

le philosophe aurait donc tort de considérer comme deux notions différentes l'idée de la substance en général et celle de l'infini.

Descartes pense qu'il peut y avoir en dehors de l'esprit des figures qui satisfassent à la définition géométrique, quoique trop petites pour affecter nos sens. Il admet ainsi que notre conception géométrique n'est pas empruntée du dehors, et nous l'approuvons en cela; mais on ne comprend pas comment il pourrait y avoir hors de notre esprit des surfaces sans profondeur, des lignes sans largeur, des points sans étendue, quelques petites que fussent ces figures.

Le principe qu'on ne saurait faire quelque chose de rien est l'expression de cette vérité ; quelque chose a toujours existé ; il rentre donc dans la perception de l'infini et nous ne saurions voir dans ce principe une vérité qui n'ait pas d'objet en dehors de l'intelligence.

Nous ne comprenons pas comment une vérité éternelle pourrait n'avoir son siége qu'en notre pensée. Celle-ci n'étant pas de toute éternité, comment peut-elle être le siége unique d'une vérité éternelle? Ne faut-il pas dire au moins que cette vérité, avant d'être dans notre esprit, était dans la pensée de Dieu?

Descartes a lui-même montré la futilité de ce prétendu principe : il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas en même temps [1]. Il a fait voir que ce principe ne nous enseigne rien de plus que ce que nous montrent les sens et la conscience. L'axiome que *ce qui a été fait ne peut n'être pas fait* revient à dire : ce qui a été fait a été fait, comme le premier équivaut à cette proposition : ce qui est, est. Ce sont des propositions tautologiques qu'il ne faut pas mettre au rang des vérités nécessaires.

1. Voy. plus haut, même livre, c. I, § 4.

Nous accuserons aussi de tautologie cette proposition : celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense. Descartes s'est exprimé ainsi sur cet axiome : « Lorsque quelqu'un dit : je pense, donc je suis ou j'existe, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit par une simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : tout ce qui pense, est ou existe. Mais, au contraire, elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut pas faire qu'il pense, s'il n'existe. Car c'est le propre de notre esprit de former des propositions générales de la connaissance des particulières [1]. » Descartes convient donc que nous saisissons notre existence en même temps que notre pensée, ou plutôt sous la forme de la pensée ; il n'y a ici qu'une simple vue de conscience, ou, comme il le dit, une simple inspection de l'esprit. Nous savons que notre pensée existe, comme nous savons que les corps existent, par une seule vue de l'esprit et non par deux jugements, dont l'un soit déduit de l'autre. Si l'enthymème : *je pense, donc j'existe*, n'a que la forme du raisonnement, s'il n'en a point le fond, s'il équivaut à cette tautologie : je *suis* pensant, donc je *suis* ; le jugement général : *tout ce qui pense, existe*, reviendra à cette tautologie générale : tout ce qui *est* pensant *est* ; l'attribut répétera le sujet. Par des jugements de ce genre l'esprit n'avance pas, il ne fait que tourner sur lui-même ; et, nous le répétons, on ne doit pas mettre ces prétendues maximes au rang des propositions nécessaires, telles que celles-ci : quelque chose a existé de tout temps. Dans la maxime : ce qui *est* pensant, *est*, ou ce qui est, est, ou un bateau est un

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t II, p. 57.

bateau, comme le dit Caterus[1], il n'y a d'autre nécessité que celle de ne pas nous contredire nous-mêmes. Le sujet étant posé comme existant, nous ne pouvons en nier l'existence sans contradiction ; mais comme l'attribut est la même chose que le sujet, l'un n'est pas plus nécessaire que l'autre. Si je suis, je suis, sans contredit; mais la question est de savoir si je suis et si je suis nécessairement. Comme mon existence n'est pas nécessaire, la proposition : je pense, donc je suis, malgré son apparence de nécessité, est une proposition contingente. A côté de cette proposition, il faut mettre cette autre : *ce qui n'est pas, n'est pas*, ou le néant ne peut avoir ni propriété ni attribut. Cet axiome n'est pas plus fécond que le premier; il ne produira pas plus de découvertes.

Nous ne pouvons approuver Descartes de ne pas faire le dénombrement des vérités qui ne sont rien hors de notre pensée. Le devoir du philosophe est, comme l'a dit Descartes lui-même, de faire une énumération complète de toutes les difficultés, et si on avait fait plus tôt un recensement exact des propositions qu'on appelle nécessaires, au lieu de se borner à donner des exemples, on aurait aperçu plus tôt que ces propositions se divisent en trois classes; que les premières regardent des objets vraiment nécessaires : l'espace, le temps et la cause première; que les secondes, qui sont les propositions géométriques et les propositions morales, n'ont pas d'objet hors de l'esprit, et que les autres ne forment que des propositions tautologiques qui ne dépassent point la portée de l'observation, c'est-à-dire des sens extérieurs et de la conscience.

Nous ne partageons pas l'opinion que la durée de chaque chose est un mode de cette chose en tant qu'elle continue d'être, et que le temps en lui-même ne diffère

1. Voy. plus haut, même livre, c. I, § 4.

pas de l'objet qui dure. Nous avons essayé de montrer ailleurs que le temps pur ou absolu est une réalité indépendante des objets qui sont dans le temps[1]. Mais nous applaudissons à Descartes lorsqu'il avance que l'ordre et le nombre ne diffèrent pas des choses ordonnées et nombrées, et que le nombre et l'ordre ne sont pas des choses indépendantes des corps et de notre esprit, comme l'avait pensé Platon. Enfin, nous l'approuvons aussi de considérer le genre, l'espèce et les autres universaux de l'école comme des qualités abstraites et générales, qui n'existent à l'état abstrait que dans l'esprit et à l'état concret que dans les objets qui les possèdent.

Platon voulait que tous les objets de la raison fussent réels et indépendants de l'esprit et des corps; Aristote ne donnait de réalité propre à aucun des objets de l'entendement; Descartes fait une distinction : parmi les actes de l'intelligence, les uns s'appliquent à des objets extérieurs, les autres sont de pures pensées internes, ou les souvenirs des qualités inhérentes aux objets concrets. Nous avons suivi la voie ouverte par Descartes, mais nous avons fait autrement que ce philosophe la division de ces deux classes : dans la première, nous rangeons l'idée de l'espace, du temps et de la cause infinie que nous rapportons à l'intuition pure extérieure; dans la seconde, l'idée de la figure géométrique, l'idée de la vertu et les idées sur lesquelles s'exercent les beaux-arts, notions que nous attribuons à la conception idéale. Quant à l'idée du *moi*, considéré soit dans le présent, soit dans le passé, que Descartes comprend aussi sous le nom d'intuition pure, nous la rapportons à la conscience et à la mémoire. Les croyances dont nous avons donné le détail n'ont pas attiré l'attention de Descartes : on sait que leur objet est tantôt extérieur à l'esprit, tantôt purement intérieur.

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, c. v, § 6.

§ 3. Les premiers principes ou les axiomes, selon la *Logique* de Port-Royal.

Les auteurs de la *Logique* de Port-Royal publiée douze ans après la mort de Descartes, en 1662, adoptèrent en son entier la doctrine de ce philosophe. Nous porterons donc uniquement notre examen sur les propositions que les auteurs de la *Logique* appellent les premiers principes ou les axiomes, car plusieurs de ces propositions sont de pures tautologies, dans lesquelles l'attribut ne fait que répéter le sujet, et qui ont attiré à la philosophie *rationaliste* les justes objections de l'école opposée. Nous avons déjà fait la critique de quelques propositions de ce genre, par exemple de celle-ci, que nous avons trouvée dans Platon : de deux choses, l'une n'est pas l'autre; ensemble, elles sont deux, et chacune séparément est une. Nous avons aussi examiné ces maximes que nous a présentées Descartes : ce qui a été fait ne peut n'être pas fait; celui qui pense ne peut manquer d'être ou d'exister pendant qu'il pense; le néant ne peut avoir ni propriétés ni attributs. Nous avons montré que ces propositions reviennent à celles-ci : un bateau est un bateau, ou, ce qui est, est; propositions qui ne dépassent point le cercle de l'expérience, et dont Descartes et Port-Royal ont fait eux-mêmes sentir la frivolité.

Cependant les auteurs de la *Logique* mettent en avant de prétendus axiomes nécessaires qui ne sont ni plus instructifs ni plus marqués du caractère de la nécessité. Le premier exemple qu'ils proposent est celui-ci : le tout est plus grand que la partie[1]. « Si nous n'étions assurés, disent-ils, de cette vérité : *le tout est plus grand que la*

1. *La Logique ou l'art de penser,* IVe partie, chap. I, 5e édit., Paris, 1683, p. 420.

partie, que par les diverses observations que nous en avons faites depuis notre enfance, nous n'en serions que probablement assurés, puisque l'induction n'est un moyen certain de connaître une chose que quand nous sommes assurés que l'induction est entière, n'y ayant rien de plus ordinaire que de découvrir la fausseté de ce que nous avions cru vrai sur des inductions qui nous paraissaient si générales qu'on ne s'imaginait point y pouvoir trouver d'exception. Ainsi, il n'y a pas deux ou trois ans qu'on croyait indubitable que l'eau contenue dans un vaisseau courbé, dont un côté était beaucoup plus large que l'autre, se tenait toujours au niveau, n'étant pas plus haut dans le petit côté que dans le grand, parce qu'on s'en était assuré par une infinité d'observations; et néanmoins on a trouvé depuis peu que cela est faux, quand l'un des côtés est extrêmement étroit, parce qu'alors l'eau s'y tient plus haut que dans l'autre côté. Tout cela fait voir que les seules inductions ne nous sauraient donner une certitude entière d'aucune vérité, à moins que nous ne fussions assurés qu'elles fussent générales, ce qui est impossible. Et par conséquent nous ne serions que probablement assurés de la vérité de cet axiome : le tout est plus grand que la partie, si nous n'en n'étions assurés que pour avoir vu qu'un homme est plus grand que sa tête, une forêt qu'un arbre, une maison qu'une chambre, le ciel qu'une étoile, puisque nous aurions toujours sujet de douter s'il n'y aurait point quelque autre tout, auquel nous n'aurions pas pris garde, *qui ne serait pas plus grand que sa partie*.... Et tout ce qu'ont pu faire les dernières observations que nous avons faites, d'un homme plus grand que sa tête, d'une maison plus grande qu'une chambre, *a été de nous servir d'occasion* pour faire attention aux idées de *tout* et de *partie*; mais il est absolument faux qu'elles soient cause de la certitude absolue et inébranlable que nous avons de

la vérité de cet axiome, comme je crois l'avoir démontré [1]. »

Suivant cette explication, de même que le corps est pour nous l'occasion de penser à l'espace, le rapport de l'homme et de sa tête nous donnerait l'occasion de penser aux idées de *tout* et de *partie*; de sorte que le tout et la partie seraient des choses absolues, nécessaires et indépendantes des choses finies, comme l'espace, le temps et la cause suprême. Or, le tout et la partie sont des termes généraux qui conviennent aux choses finies et aux choses infinies. S'il n'y avait ni l'espace, ni le temps, ni la cause, ni les corps, ni les esprits, on ne voit pas à quoi s'appliqueraient les noms de tout et de parties, ni comment le tout et la partie subsisteraient encore et pourraient être considérés comme des objets indépendants. De plus, ces termes sont corrélatifs : lorsque nous voyons le corps de l'homme, qui est divisible, nous donnons à ce qu'on en peut détacher le nom de partie, et à la réunion des parties le nom de *tout*. Si l'on ne veut se contredire soi-même, on ne peut entendre par le tout autre chose que la réunion des parties, ou par la partie autre chose que ce qui est moindre que le tout. Lors donc que nous disons : le tout est plus grand que la partie, c'est comme si nous disions : la réunion des parties est plus grande que la partie, ce qui est une proposition tautologique. Il en est de même de ces axiomes : le père suppose l'enfant, deux et deux font quatre. Par le mot de père nous entendons un homme qui a eu un enfant; la proposition revient donc à celle-ci : l'homme qui a un enfant suppose un enfant. Nous appelons *quatre* la réunion de deux fois deux unités, ou d'une unité plus trois autres. A moins de nous démentir nous-mêmes, nous devons dire qu'une unité plus trois autres, ou deux fois deux unités sont

1. *La Logique ou l'art de penser*. 5e éd., p. 421-422.

quatre. Mais ce ne sont pas là de véritables propositions nécessaires, en ce sens qne les objets en soient nécessaires et absolus : car le nombre, comme l'a dit Descartes, est un attribut abstrait et général; supprimez les choses nombrées, vous supprimez le nombre. De même une fois posé qu'il y a un père, vous posez qu'il y a un enfant; mais ni le père ni l'enfant ne sont des objets nécessaires et absolus.

Mais disent les auteurs de la *Logique* : ce n'est pas l'induction qui nous apprend que le tout est plus grand que la partie, car l'induction peut se tromper et l'axiome : *le tout est plus grand que sa partie*, est infaillible. En effet l'induction ne nous fournit pas de propositions dont l'attribut répète le sujet. L'eau se met de niveau dans les deux branches du siphon, à moins que l'une des deux branches ne soit extrêmement étroite, voilà, suivant l'exemple donné par Port-Royal, une proposition générale inductive; mais il n'y a rien dans le terme *eau*, qui indique une disposition à chercher son niveau, tandis que le mot *tout* exprime précisément une chose composée de parties et plus grande que chacune de ces parties. En posant le terme *eau*, l'on ne pose pas la propriété de chercher son niveau; en posant le terme *tout*, on pose une grandeur supérieure à sa partie; et en exprimant cette relation, on ne fait qu'exprimer l'acception qui était déjà comprise dans le mot *tout*. La certitude, qui appartient à l'axiome du tout et de la partie est la même qui appartient à cette proposition de Catérus : Œdipus est Œdipus, et non pas Davus; un bateau est un bateau, et pas autre chose. Si cette proposition : *l'eau cherche son niveau, etc.*, se change en celle-ci : l'eau est l'eau, vous aurez aussi une proposition prétendue nécessaire, qui ne vous sera pas fournie par l'induction, mais cette nécessité sera purement verbale, car l'eau ne deviendra pas pour cela un objet nécessaire; elle continuera d'être connue

par les sens extérieurs. C'est ainsi que la relation de la partie et du tout, en ce qui concerne les objets finis, est donnée par l'expérience. Quand les sens nous ont montré de l'eau et nous ont fait connaître un objet divisible nous n'avons pas besoin qu'une autre faculté nous confirme que l'eau est l'eau, que le tout est le tout et non pas la partie. « Mais, disent encore les auteurs de la *Logique*, si c'est l'expérience ou l'induction qui nous apprend que le tout est plus grand que la partie, nous aurons toujours sujet de douter s'il n'y aura pas quelque autre tout, auquel nous n'aurons pas pris garde qui ne sera pas plus grand que sa partie. » Ce doute ne peut tomber dans notre esprit, et il est ridicule de le supposer, de même que nous ne doutons pas que de l'eau ne soit toujours de l'eau, quoique nous n'ayons pas vu toute l'eau, et que l'expérience seule nous apprenne que l'eau est l'eau. Nous le répétons : il n'y a d'autre nécessité dans tout cela que celle de ne pas nous contredire nous-mêmes, c'est-à-dire de ne pas ôter à un mot le sens que nous lui avons nous-mêmes donné. Ces propositions : le tout n'est point la partie ou est la réunion des parties, ou est plus grand que sa partie; Davus est Davus, et non Œdipus, etc.... reviennent à cette proposition : ce qui est, est; il est impossible que la même chose soit et ne soit pas, et comme nous l'avons déjà dit, Descartes et Port-Royal ont montré que ces propositions ne dépassent pas le cercle de l'expérience.

Les auteurs de la *Logique* poursuivent en ces termes : « Ce que nous avons dit de cet axiome se peut dire de tous les autres, et ainsi je crois que la certitude et l'évidence de la connaissance humaine dans les choses naturelles, dépend de ce principe : *Tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer avec vérité de cette chose.* Ainsi, parce qu'être animal est enfermé dans l'idée de l'homme, je puis affirmer de

l'homme qu'il est animal ; parce qu'avoir tous ses diamètres égaux est enfermé dans l'idée d'un cercle, je puis affirmer de tout cercle que tous ses diamètres sont égaux ; parce qu'avoir tous ses angles égaux à deux droits est enfermé dans l'idée d'un triangle, je le puis affirmer de tout triangle [1]. »

De deux choses l'une : ou l'idée claire est une affirmation, ou elle n'en est pas une ; si elle est une affirmation, l'axiome revient à dire : tout ce qui est affirmé clairement d'une chose, s'en peut affirmer clairement, et cela est une tautologie; ou l'idée claire n'est pas une affirmation, et l'on ne voit pas comment elle peut le devenir. Si dans l'homme j'aperçois clairement l'animal, sans contredit je puis affirmer de l'homme qu'il est animal ; mais qu'est-ce que cette affirmation, si ce n'est la perception même que l'homme est animal? Cela revient donc à dire : si dans l'homme j'aperçois clairement l'animal, il en résulte que j'y aperçois clairement l'animal, ou si j'affirme clairement que l'être animal est dans l'homme, j'affirme clairement que dans l'homme est l'être animal. Nous dirons la même chose de l'exemple du cercle et de celui du triangle. Quelqu'un peut avoir une idée incomplète du cercle : par exemple, savoir que c'est un espace compris entre une ligne courbe fermée, dont tous les points sont à égale distance d'un point intérieur appelé centre, et n'avoir pas remarqué que dans un cercle tous les diamètres sont égaux; mais l'axiome : que tout ce qui est compris dans l'idée claire d'une chose, s'en peut affirmer, ne peut lui faire découvrir l'égalité des diamètres. Tout ce qu'il connaît du cercle, c'est la définition de la circonférence : voilà la seule idée claire qu'il en possède ; dès qu'il aura remarqué que de la propriété de la circonférence, il résulte que tous les diamètres sont égaux, une

1. *La Logique*, IVe partie, chap. VI, édit. citée, p, 422 et 427.

seconde idée claire se sera jointe à la première ; mais l'axiome ne lui sera pas d'une plus grande utilité que tout à l'heure ; car de cette nouvelle idée claire il ne peut tirer que ce qu'elle contient, savoir : que tous les diamètres du cercle sont égaux, c'est-à-dire une répétition ou une tautologie.

Mais les auteurs de la *Logique* paraissent croire que cet axiome a la vertu de donner une existence extérieure aux objets de notre pensée, ou en d'autres termes, qu'il résulte de l'idée claire non-seulement que l'objet est pensé, mais qu'il existe en dehors de notre esprit. « On ne peut, disent-ils, contester ce principe sans détruire toute l'évidence de la connaissance humaine et établir un pyrrhonisme ridicule ; car nous ne pouvons juger des choses que par les idées que nous en avons, puisque nous n'avons aucun moyen de les concevoir, qu'autant qu'elles sont dans notre esprit et qu'elles n'y sont que par leurs idées. Or, si les jugements que nous formons en considérant ces idées ne regardaient pas les choses en elles-mêmes, mais seulement nos pensées, c'est-à-dire, si de ce que je vois clairement, qu'avoir trois angles égaux à deux droits, est enfermé dans l'idée d'un triangle, je n'avais pas pouvoir d'en conclure que dans la vérité tout triangle a trois angles égaux à deux droits, mais seulement que je le pense ainsi, il est visible que nous n'aurions aucune connaissance des choses, mais seulement de nos pensées, et par conséquent nous ne saurions rien des choses que nous nous persuadons savoir le plus certainement, mais nous saurions seulement que nous les pensons être de telle sorte, ce qui détruirait manifestement toutes les sciences [1]. » En conséquence, les auteurs de la *Logique* se croient fondés à poser ce second axiome :

1. *La Logique ou l'art de penser*, IVe partie, chap. VI, 5e éd., Paris, 1683, p. 422-423.

« *L'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement.* Car dès là qu'une chose est conçue clairement, nous ne pouvons pas ne la point regarder comme pouvant être, puisqu'il n'y a que la contradiction qui se trouve entre nos idées qui nous fait croire qu'une chose ne peut être. Or, il ne peut y avoir de contradiction dans une idée, lorsqu'elle est claire et distincte [1]. »

Si la clarté de l'idée ne contient que l'existence possible de son objet, nous restons justement dans ce pyrrhonisme ridicule dont Port-Royal croyait nous délivrer par la maxime qu'il empruntait à Descartes. Ce philosophe avait dit aussi : « Je parcourus quelques-unes des plus simples démonstrations des géomètres, et ayant pris garde que cette grande certitude que tout le monde leur attribue, n'est fondée que sur ce qu'on les conçoit évidemment, suivant la règle que j'ai tantôt dite, je pris garde aussi qu'il n'y avait rien du tout en elles qui m'assurât de l'existence de leur objet ; car, par exemple, je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien, pour cela, qui m'assurât qu'il y eût au monde aucun triangle [2]. » Ainsi la clarté de l'idée n'indiquerait qu'une existence probable ; or, le pyrrhonisme enseignait précisément à retenir son jugement entre l'affirmation et la négation, et à ne regarder aucune chose comme certaine, mais seulement comme ayant plus ou moins de probabilité. Nous irons plus loin, et, sans sortir de l'exemple même choisi par Descartes, nous dirons que l'idée claire ne contient pas toujours l'existence possible ou probable de son objet. Non-seulement la conception claire du triangle n'assure pas qu'il y ait au

1. *La Logique ou l'art de penser*, IVe partie, chap. VII, p. 427.
2. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, p. 34.

monde aucun triangle, mais elle affirme au contraire que ce triangle n'existe pas hors de l'esprit humain, car Descartes l'a dit lui-même : « Non qu'il y ait dans le monde des substances qui aient de la longueur sans largeur, ou de la largeur sans profondeur [1]. » Il est vrai que Descartes regarde au même lieu les figures géométriques comme des limites sous lesquelles la substance est contenue; mais comment ce qui est étendu aurait-il des termes non étendus? Les limites d'une substance sont des parties de cette substance, ce sont les parties finales; or, une étendue ne peut avoir de parties non étendues [2]. Le point, la ligne et la surface géométrique, n'ont qu'une existence idéale; l'idée claire d'un objet n'emporte donc pas l'existence extérieure de cet objet. Si par le mot idée on entend, comme Descartes, tous les actes de l'esprit, il faut distinguer entre les idées. Les unes affirment des existences réelles : ce sont celles que nous avons appelées des perceptions; les autres, que la langue commune appelle plus particulièrement des *idées*, et que nous avons nommées des conceptions, ne comprennent pas l'existence externe de leurs objets : c'est la réminiscence et la conception idéale; les troisièmes croient à l'existence extérieure de leurs objets sans l'affirmer cependant : ce sont les croyances. Les deux dernières peuvent arriver au plus haut degré de la clarté, sans qu'il en résulte que leur objet se distingue de l'idée elle-même. J'ai l'idée très-claire du jour de demain, et cela ne suffit pas pour m'en faire affirmer l'existence; j'ai l'idée très-claire de la ligne géométrique ou d'une longueur sans largeur, mais j'affirme que cet objet n'existe que dans mon esprit. Nous ne pouvons donc pas regarder comme des axiomes ou comme des

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. II, p. 319-320.
2. Voy. plus haut, t. II, l. VI, ch. v, § 2.

vérités nécessaires ces propositions de Port-Royal : que tout ce qui est contenu dans l'idée claire et distincte d'une chose se peut affirmer avec vérité de cette chose ; et que l'existence au moins possible est enfermée dans l'idée de tout ce que nous concevons clairement et distinctement. La première nous paraît une tautologie ; la dernière efface la différence des perceptions, des conceptions et des croyances ; elle accorde trop peu aux premières, trop aux secondes, et elle ne convient qu'aux troisièmes.

On trouve ensuite dans la *Logique* de Port-Royal trois axiomes, qui se rapportent à la perception de la cause infinie : « Le néant ne peut être cause d'aucune chose. Aucune chose, ni aucune perfection de cette chose actuellement existante, ne peut avoir le néant ou une chose non existante pour la cause de son existence. Toute la réalité ou perfection qui est dans une chose, se rencontre formellement ou éminemment (c'est-à-dire en acte ou en puissance), dans sa cause première ou totale [1]. » Tous ces axiomes reviennnent à celui-ci : ce qui est, a toujours été ou vient d'une cause capable de lui donner l'être ; ce qui est, sera toujours ou ne cessera d'être que par une cause capable de lui retirer l'existence ; ou sous une forme plus simple : l'être ne peut commencer ni finir par lui-même. C'est une véritable connaissance, nécessaire, en ce sens que l'objet de cette connaissance, c'est-à-dire la cause infinie, est éternel et absolu [2].

Nous n'en pouvons pas dire autont des axiomes suivants : « Nul corps ne se peut mouvoir soi-même, c'est-à-dire se donner le mouvement n'en ayant point. Nul corps n'en peut mouvoir un autre, s'il n'est mû lui-même ; car si un corps, étant en repos, ne se peut donner le

1. *La Logique ou l'art de penser*, édit. citée, p. 428.
2. *Ibid.*, p. 428.

mouvement à soi-même, il le peut encore moins donner à un autre corps [1]. »

Il nous semble que ces propositions sont des vérités expérimentales qui ne renferment aucune nécessité. Dieu pouvait donner aux corps le pouvoir de se mouvoir eux-mêmes. Quant à cette assertion que nul corps ne peut en mouvoir un autre s'il n'est mû lui-même, l'expérience la dément tous les jours : il y a des corps qui en attirent d'autres et qui les repoussent, et par conséquent les mettent en mouvement sans sortir eux-mêmes de leur immobilité.

La liste des axiomes de Port-Royal se termine par quatre propositions logiques. « On ne doit pas nier, dit-il, ce qui est clair et évident pour ne pouvoir comprendre ce qui est obscur [2]. » Ce précepte est un excellent conseil pour l'esprit ; il le prémunit contre le scepticisme qui le porterait à désespérer de la vérité en général, parce qu'il y a de l'obscurité sur quelques vérités particulières, mais ce conseil plein de sagesse ne peut s'élever au rang des propositions nécessaires sur l'espace, le temps et la cause infinie.

« Il est de la nature d'un esprit fini, poursuit Port-Royal, de ne pouvoir comprendre l'infini [3]. » Il y a en effet beaucoup de problèmes sur l'infini dont la solution dépasse notre intelligence : c'est encore une vérité d'expérience ; mais de ce fait conclure que Dieu ne pouvait nous donner la parfaite intelligence de sa nature, c'est une témérité que nous ne devons pas nous permettre. Quand on dit qu'un esprit fini ne peut *comprendre* l'infini, on semble vouloir dire que l'esprit fini ne peut *embrasser* l'infini ou s'étendre aussi loin que lui. Mais on se ferait une fausse idée de l'intelligence, si l'on pensait qu'elle doit être adéquate aux objets qu'elle con-

1. *La Logique ou l'art de penser,* édit. citée, p. 428.
2. *Ibid.*, p. 428.
3. *Ibid.*, p. 429.

naît ; l'intelligence n'est pas étendue, et cependant elle connaît l'étendue des corps; bien plus, elle connaît l'étendue de l'espace qui est sans limites. Le fini peut donc connaître l'infini. Si Dieu ne nous a pas fait comprendre toutes ses perfections, c'est que probablement notre ignorance partielle était dans les desseins de sa providence. Mais du fait, on ne peut conclure la nécessité, à moins de conclure que tout ce qui est, est nécessaire. Mais, dira-t-on, si Dieu avait donné à l'homme l'intelligence entière de la nature divine, il l'aurait fait égal à Dieu. Nous répondrons qu'il n'aurait pas suffi de connaître pleinement Dieu pour être dieu lui-même. On objectera que si Dieu peut créer une intelligence semblable à la sienne, il peut créer une puissance et une bonté qui égalent sa bonté et sa puissance, c'est-à-dire un dieu semblable à lui-même. Nous répliquerons que ce second dieu différerait du premier en ce qu'il serait créé tandis que le premier serait créateur. De plus, ce dieu ayant la même intelligence, la même puissance et la même bonté que l'autre serait tout à fait inutile; un seul dieu suffit. C'est donc moins par l'impuissance du premier que par l'inutilité du second, qu'il faut résoudre la question de savoir si Dieu pourrait créer un être parfait. Mais il y a loin de cet être parfait à un homme qui aurait compris la nature infinie de Dieu. Nous admettons comme un fait, mais non comme une nécessité, qu'il est de la nature de l'esprit de ne pouvoir comprendre l'infini.

Les mêmes auteurs établissent « que le témoignage d'une personne infiniment puissante, infiniment sage, infiniment bonne et infiniment véritable, doit avoir plus de force pour persuader notre esprit que les raisons les plus convaincantes [1]. » Cet axiome revient à celui-ci :

1. *La Logique*, édit. citée p. 428.

Dieu étant parfait connaît et transmet parfaitement la vérité ; en d'autres termes : ce qui est parfait, est parfait. Cette proposition est une tautologie. Aussi l'incrédule ne conteste-t-il pas là-dessus ; il demande seulement s'il y a un Dieu parfait, ou si le témoignage qu'on lui impute lui appartient en effet.

« Des faits, disent les mêmes auteurs, dont les sens peuvent juger facilement étant attestés par un très-grand nombre de personnes de divers temps, de diverses nations, de divers intérêts, qui en parlent comme les ayant vus par eux-mêmes, et qu'on ne peut soupçonner avoir conspiré ensemble pour appuyer un mensonge, doivent passer pour aussi constants et indubitables que si on les avait vus de ses propres yeux. C'est le fondement de la plupart de nos connaissances, y ayant infiniment plus de choses que nous savons par cette voie que ne sont celles que nous savons par nous-mêmes. Par exemple, les hommes ont assez de peine naturellement à concevoir qu'il y ait des antipodes ; cependant, quoique nous n'y ayons pas été, et qu'ainsi nous n'en sachions rien que par une foi humaine, il faudrait être fou pour ne pas le croire, et il faudrait de même avoir perdu le sens pour douter si jamais César, Pompée, Cicéron, Virgile ont été, et si ce ne sont point des personnages feints comme ceux des Amadis » [1]. Cet excellent principe de logique ne doit pas se confondre cependant avec un axiome nécessaire. Il y a une extrême probabilité qu'un grand nombre d'hommes de diverses nations et de divers intérêts ne conspireront pas pour appuyer un mensonge ; mais comme le dit encore Port-Royal, « la foi humaine est de soi-même sujette à erreur, parce que tout homme est menteur, selon l'Écriture, et qu'il se peut faire que celui qui nous assurera une chose comme véritable sera

1. *La Logique*, édit. citée, p. 429, 430, 446.

lui-même trompé [1]. » Il n'y a donc qu'une certitude morale, c'est-à-dire une plus ou moins grande probabilité dans le témoignage humain [2], et Port-Royal en fait la remarque au même lieu : « Il est vrai qu'il est souvent assez difficile de marquer précisément quand la foi humaine est parvenue à cette certitude et quand elle n'y est pas encore parvenue, et c'est ce qui fait tomber les hommes en deux égarements opposés, dont l'un est de ceux qui croient trop légèrement sur les moindres bruits, et l'autre de ceux qui mettent ridiculement la force de l'esprit à ne pas croire les choses les mieux attestées, lorsqu'elles choquent les préventions de leur esprit.... Il faut mettre une extrême différence entre deux sortes de vérités : les unes, qui regardent seulement la nature des choses et leur essence immuable indépendamment de leur existence, et les autres, qui regardent les choses existantes et surtout les événements humains et contingents qui peuvent être ou n'être pas, quand il s'agit de l'avenir, et qui pouvaient n'avoir pas été, quand il s'agit du passé.... Dans la première sorte de vérités, comme tout y est nécessaire, rien n'est vrai qu'il ne soit universellement vrai, et ainsi nous devons conclure qu'une chose est fausse si elle est fausse en un seul cas. Mais si on pense se servir des mêmes règles dans la croyance des événements humains, on n'en jugera jamais que faussement, et on y fera mille faux raisonnements [3].

En résumé, dans la critique que nous venons de faire des axiomes proposés par Port-Royal, nous n'en avons trouvé que trois qui se rapportent à un objet vraiment nécessaire : ce sont les axiomes sur la cause éternelle ;

1. *La Logique*, édit. citée, p. 446.
2. Voy. plus haut, même vol., l. IX, ch. I, § 4.
3. *La Logique*, édit. citée, p. 450-451.

les autres ne contiennent que des tautologies, des définitions de mots ou des vérités d'expérience.

Il est important de soumettre à une critique sévère et patiente tous les axiomes proposés par les philosophes, car c'est par ce côté que la philosophe rationaliste a été jusqu'à présent le plus attaquée, et, il faut le dire, le plus vulnérable. En la débarassant de toutes les fausses propositions nécessaires, nous ne faisons que fortifier celles que nous lui laissons, et qu'établir plus solidement la barrière qui la sépare de la philosophie sensualiste.

§ 4. Système de Malebranche.

Douze ans après la publication de la *Logique* de Port-Royal, Malebranche faisait paraître son traité *De la recherche de la vérité*. Il adopta aussi presque entièrement la théorie de Descartes sur l'intelligence; nous n'indiquerons que les côtés par lesquels il s'en écarte. Suivant lui, l'âme ne perçoit pas les objets sensibles, mais seulement les *idées* que Dieu en possède [1]. Elle n'a pas besoin *des idées* de Dieu, pour percevoir ses sensations, ses imaginations et ses intellections pures, parce que ces choses sont dans l'âme, ou plutôt qu'elles ne sont que l'âme même affectée de telle ou telle façon [2]. On ne connaît pas l'âme par une *idée*, on ne la voit pas en Dieu, on ne la connaît que par conscience [3]. C'est par *conjecture* que l'on connaît l'âme des autres hommes ; ce n'est ni par conscience, ni par des *idées*, ni en elle-même [4]. Il n'y a que Dieu que nous connaissions par lui-même,

1 Voy. plus haut, t. II, l. VI, c. IV, § 5.
2. *De la recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie. chap. I, § 1, et chap. V et VI.
3. *Ibid.*, liv. III, chap. VII, § 4.
4. *Ibid.*, liv. III, chap. VII, § 7.

que nous voyions d'une vue immédiate et directe. L'être sans restriction, l'être immense, l'être universel ne peut s'apercevoir par une *idée*, c'est-à-dire par un être particulier différent de l'être infini [1].

Il y a donc quatre manières de connaître, suivant Malebranche : nous connaissons les choses, premièrement par elles-mêmes : c'est ainsi que nous connaissons Dieu ; secondement, par les *idées* qui sont en Dieu : c'est ainsi que l'on connaît les corps; troisièmement, par conscience ou par sentiment intérieur : c'est notre manière de connaître notre âme; quatrièmement, par conjecture : c'est la seule connaissance que nous ayons de l'âme de nos semblables.

Nous avons essayé de montrer que la théorie de Malebranche sur la connaissance des corps par les idées de Dieu conduit à la négation des corps [2]. Nous admettons, avec lui, que notre âme nous est connue par conscience, et l'intelligence de nos semblables par conjecture. Quant à notre notion de Dieu, nous pensons qu'elle contient une connaissance directe et immédiate, comme le dit Malebranche, qui nous révèle non-seulement l'être sans restriction, l'être immense, l'être universel, mais aussi l'être souverainement puissant, souverainement intelligent et souverainement bon.

Malebranche ne compte que quatre classes d'objets de connaissances : les corps, notre esprit, l'esprit de nos semblables et Dieu. Nous avons donc à lui demander compte de la notion de l'espace et de celle du temps, des conceptions mathématiques et des conceptions morales. Il ne traite pas de la notion de l'espace et du temps; quant aux conceptions mathématiques et morales, il les considère comme les rapports nécessaires des idées qui

1. *De la recherche de la vérité*, liv. III, chap. VII, 1 et 2.
2. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. IV, § 5.

sont en Dieu. « Nous pensons, dit-il, que les vérités, même celles qui sont éternelles, comme que deux fois deux font quatre, ne sont pas des être absolus; tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu, car il est visible que cette vérité ne consiste que dans un rapport d'égalité, qui est entre deux fois deux et quatre. Ainsi, nous ne disons pas que nous voyons Dieu en voyant les vérités, comme le dit saint Augustin, mais en voyant les idées de ces vérités.... Selon notre sentiment, nous voyons Dieu lorsque nous voyons des vérités éternelles, non que ces vérités soient Dieu, mais parce que les idées dont les vérités dépendent sont en Dieu. Je vois, par exemple, que $2 + 2 = 4$, et qu'il faut préférer son ami à son chien, et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne puisse le voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une raison universelle qui m'éclaire et tout ce qu'il y a d'intelligences; car si la raison, que je consulte, n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois.... Je suis certain que les idées des choses sont immuables et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles et d'autres semblables figures.... Il aperçoit même l'infini dans l'étendue.... Mais s'il est vrai que la raison, à laquelle tous les hommes participent, est universelle, s'il est vrai qu'elle est infinie, s'il est vrai qu'elle est immuable et nécessaire, il est certain qu'elle n'est point différente de celle de Dieu même, car il n'y a que l'être universel et infini qui renferme en soi-même une raison universelle et infinie.... Mais la raison que

nous consultons n'est pas seulement universelle et infinie : elle est encore nécessaire et indépendante. Et nous la concevons, en un sens, plus indépendante que Dieu même; car Dieu ne peut agir que selon cette raison; il dépend d'elle en un sens; il faut qu'il la consulte et qu'il la suive; or Dieu ne consulte que lui-même; il ne dépend de rien : cette raison n'est donc pas distinguée de lui-même; elle lui est donc coéternelle et consubstantielle. Nous voyons clairement que Dieu ne peut punir un innocent, qu'il ne peut assujettir les esprits aux corps, qu'il est obligé de suivre l'ordre. Nous voyons donc la règle, l'ordre et la raison de Dieu; car, quelle autre sagesse que celle de Dieu pourrions-nous voir, lorsque nous ne craignons point de dire que Dieu est obligé de la suivre [1]? »

D'après ce passage, l'homme en connaissant les vérités nécessaires de la morale et de la géométrie, connaît la raison même de Dieu. Descartes avait dit que Dieu est l'auteur des vérités éternelles comme cause efficiente; qu'il lui aurait été libre de faire que les propositions géométriques eussent été autres qu'elles ne sont, et que, pour les produire, Dieu n'avait eu qu'à les entendre et à les vouloir. Il avait dit aussi : « Il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été, de toute éternité, indifférente à toutes les choses qui ont été faites ou qui se feront jamais, n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le vrai, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin, avant que la nature de cette idée ait été constituée telle par la détermination de la volonté divine. Par exemple, ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fût créé dans le

1. *De la recherche de la vérité*, liv. III, IIe partie, chap. VI et *Éclaircissements sur la nature des idées*, édit. 1678, p. 203, 535 et 536.

temps que dès l'éternité, que Dieu a voulu le créer dans le temps et il n'a pas voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, parce qu'il a connu que cela ne pouvait se faire autrement, etc. Mais, au contraire, parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que si le monde eût été créé dès l'éternité, et d'autant qu'il a voulu que les trois angles d'un triangle fussent nécessairement égaux à deux droits, cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement [1]. »

Malebranche s'élève contre ces propositions : « Certainement, dit-il, si la vérité et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du créateur, en un mot, si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable, et qu'on pourrait bien se tromper si l'on assurait que l'arithmétique ou la géométrie des Chinois est semblable à la nôtre. Car enfin, s'il n'était pas absolument nécessaire que $2 + 4 = 8$, ou que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, quelle preuve aurait-on que ces sortes de vérités ne seraient point semblables à celles qui ne sont reçues que dans quelques universités ou qui ne durent qu'un certain temps ? Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une volonté entièrement libre et indifférente ? Ou plutôt voit-on clairement que Dieu n'a pas pu vouloir certaines choses pour un certain temps, pour un certain lieu, pour certaines personnes ou pour certains genres d'êtres, supposé, comme on le veut, qu'il ait été entièrement libre et indifférent dans cette volonté ? Pour moi, je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence ; je

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, p. 133, 134 et t. II, p. 362, 363.

ne puis accorder ensemble deux choses si opposées. S'il n'est pas vrai que les actions sont bonnes ou mauvaises, à cause qu'elles sont conformes ou contraires à un ordre immuable et nécessaire, et que ce même ordre demande que les premières soient récompensées et les autres punies; enfin si tous les hommes n'ont pas naturellement une idée claire de l'ordre, mais d'un ordre tel que Dieu même ne peut vouloir le contraire de ce que cet ordre prescrit, parce que Dieu ne peut pas vouloir le désordre, certainement je ne vois plus que confusion partout. Car, que peut-on trouver à redire dans les actions les plus infâmes et les plus injustes des païens, auxquels Dieu n'avait point donné de lois? Quelle sera la raison qui osera les juger, s'il n'y a point de raison souveraine qui les condamne?... Nous ne craignons point de juger les autres ou de nous juger nous-mêmes en bien des rencontres; mais par quelle autorité le faisons-nous, si la raison, qui juge en nous lorsqu'il nous semble que nous prononçons des jugements contre nous-mêmes etcontre les autres, n'est notre souveraine et celle de tous les hommes? Il a toujours été vrai que deux fois deux font quatre, et il est impossible que cela devienne faux. Cela est clair, sans qu'il soit nécessaire que Dieu, comme souverain législateur, ait établi ces vérités, ainsi que le dit M. Descartes [1]. »

Malebranche regarde donc les vérités nécessaires comme des rapports nécessaires entre les idées de Dieu. Ces vérités ne sont pas pour lui comme elles l'étaient pour Platon des êtres absolus; elles ne sont pas non plus Dieu lui-même, comme pour saint Augustin, mais seulement les rapports des pensées de Dieu, et ces pensées ne doivent pas être envisagées comme l'effet du libre choix de la Divinité, mais comme des nécessités de la

1. *De la recherche*, etc., éd. citée, p. 537, 538, 539.

raison divine, auxquelles Dieu lui-même obéit sans perdre son indépendance, parce qu'en leur obéissant il n'obéit qu'à sa propre raison. Malebranche ne veut pas qu'on dise que le triangle et la justice soient Dieu, et il a raison, car Dieu est tout-puissant, tout sage et tout bon, et ces attributs ne peuvent convenir au triangle ni à la justice. Quelle différence, dira-t-on, existe-t-il entre la proposition que le triangle est une pensée de Dieu, et cette autre : que le triangle est Dieu? Il y a une grande différence; dans le sens de la première proposition, la pensée est l'un des attributs de Dieu, et le triangle est un des modes de cette pensée. Les attributs de Dieu sont distincts : il crée, il pense, il aime; rien de tout cela ne se confond. Dans le sens de la seconde proposition, il n'y a plus lieu de distinguer entre Dieu et ses attributs : c'est sa pensée qui crée, c'est sa création qui aime; il est le triangle, et c'est en tant que triangle qu'il aime, qu'il crée et qu'il pense. Tout se confond, tout devient inintelligible. Il faut donc distinguer l'être, ses attributs et les modes de ses attributs.

Suivant Malebranche, le triangle et la justice sont des idées de Dieu ou les rapports nécessaires des idées divines, et l'âme de l'homme est en communication avec les idées de Dieu, quand elle conçoit les vérités éternelles. Nous n'avons que peu de chose à changer dans cette théorie. Nous croyons comme Malebranche que les conceptions morales et mathématiques ne sont originairement que dans la pensée divine. Ce philosophe ne craint point de limiter la puissance de Dieu, en imposant des nécessités à la raison divine. Nous pensons avec lui que la piété ne gagne rien à faire un Dieu capricieux dont la puissance pourrait détruire la raison. La puissance de Dieu cesse à la limite où commence l'absurde. Dieu ne peut pas faire que ce qui a été fait n'ait point été fait; il ne peut pas se détruire lui-même; il ne peut donc point

changer sa propre raison; elle est aussi nécessaire et aussi éternelle que lui; elle lui est, comme dit Malebranche, coéternelle et consubstantielle. Dieu, concevant le triangle, ne pouvait pas ne pas concevoir que les trois angles du triangle sont égaux à deux angles droits. Dieu concevant un type de conduite pour les hommes, ne pouvait pas ne pas concevoir que l'action conforme à ce type mériterait la récompense et l'action contraire le châtiment. En nous créant, Dieu a modelé nos conceptions idéales sur les siennes et les a liées les unes aux autres par la même nécessité. Voilà comment nous sommes jugés par une raison qui est supérieure à notre volonté : notre raison humaine, dans ce qu'elle a d'universel et de nécessaire, est l'image de la raison de Dieu. Nous ne dirons pas toutefois, comme Malebranche, que quand nous pensons le triangle ou la justice, nous soyons actuellement en communication avec une idée même de Dieu, mais nous nous formons une idée semblable à l'une des siennes. De même qu'à l'égard des perceptions, il est plus simple que Dieu nous ait fait apercevoir les objets eux-mêmes que les perceptions qui sont en lui, de même, à l'égard des conceptions, il est plus simple que Dieu nous ait donné des conceptions modelées sur les siennes, que de nous mettre en rapport avec ses propres conceptions.

§ 5. Les propositions universelles selon Bossuet.

A l'exemple de Malebranche et des écrivains de Port-Royal, Bossuet et Fénelon suivirent les principes de la philosophie de Descartes. Le premier, dans son *Traité de logique*, resté longtemps manuscrit et publié seulement de nos jours, dresse une longue liste de propositions universelles et nécessaires, sans vouloir en faire une

énumération complète[1]. Cette liste, comme toutes les listes semblables, nous offre des propositions que l'on peut ranger en trois classes : 1° celles qui concernent la perception de l'infini et dont l'objet est extérieur à l'entendement; 2° celles qui touchent à la géométrie et à la morale et dont l'objet est purement interne; 3° celles qui n'ont aucun caractère de nécessité et qui sont fournies par l'expérience ou ne contiennent que des tautologies. Nous ne relèverons dans la troisième classe que les axiomes dont nous n'avons pas encore eu l'occasion de faire l'examen.

« C'est encore, dit Bossuet, un principe très-véritable que celui-ci : En vain emploie-t-on le plus, où le moins suffit[2]; par où l'on prouve que les machines les plus simples, tout le reste étant égal, sont les meilleures; et parce qu'on a une idée que dans la nature tout se fait le mieux qu'il se peut, tous ceux qui raisonnent bien sont portés à expliquer les choses naturelles par les moyens les plus simples. Aussi les physiciens nous ont-ils donné pour constant que la nature ne fait rien en vain[3]. » L'expérience prouve en effet que la nature, dans la plupart des cas, tend à une seule fin par une seule voie; mais qui nous autorise à dire que cela soit absolument nécessaire? Sommes-nous bien certains que la Providence, lorsqu'elle veut atteindre un but très-important, ne déploye pas plus de moyens qu'il n'en faut et comme un luxe de forces, afin de mieux assurer son œuvre? Pour la reproduction des espèces, la puissance génératrice des individus est-elle employée tout entière? Pour féconder une reine des abeilles, la Providence ne crée-t-elle pas

1. *La Logique*, liv. II, chap. XII.

2. *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora; non sunt multiplicanda entia sine necessitate.*

3. *Natura nihil facit frustra. La Logique*, liv. II, chap. XII. *Œuvres philosophiques de Bossuet*, édit de Lens, p. 380.

plus de mâles qu'il n'en faut, et ceux de ces insectes qui sont demeurés inutiles ne sont-ils pas mis à mort lorsque la fécondation a été faite par d'autres! La nature a fait ici par le plus ce qu'elle pouvait faire par le moins, mais elle a plus sûrement atteint son but. Qu'elle ne fasse rien en vain, cela ressort de ce qu'elle est l'œuvre d'un Dieu parfait. Si un athée admettait pour un instant que la nature ne fait rien en vain, ce ne serait pour lui qu'une vérité d'expérience et cette vérité le ramènerait promptement à la croyance en Dieu.

« Je ne sais, poursuit Bossuet, si on doit rapporter à des principes de pure expérience, celui-ci : que les corps se repoussent l'un l'autre, et que le corps qui entre en un milieu en chasse celui qui l'occupait ; car outre l'expérience, il y a une raison dans la chose même, c'est-à-dire dans les corps, qui sont naturellement impénétrables [1]. » Nous avons déjà fait remarquer que les parties de l'espace sont seules nécessairement impénétrables les unes aux autres, et que supposant, par hypothèse, que la molécule d'un corps remplit une partie de l'espace, nous ne pouvons, sans nous contredire, placer une autre molécule dans la même partie [2]. Mais la molécule elle-même est une hypothèse. Leibniz a substitué à cette supposition celle des monades qui ne sont pas nécessairement impénétrables les unes aux autres, puisque plusieurs peuvent occuper le même lieu. De plus, les corps fussent-ils naturellement impénétrables, il n'en résulterait pas la nécessité qu'ils se repoussassent l'un l'autre ; car ils pourraient simplement se faire obstacle, en ce sens que le corps immobile arrêterait le corps en mouvement, quelle que fût la masse de tous les deux. L'expérience seule nous apprend qu'il en est autrement, et que les

1. *La Logique*, liv. II, chap. XII, *Œuvres philosophiques de Bossuet*, édit. de Lens, p. 381.
2. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. V. § 1.

mouvements d'un corps se communiquent à l'autre; c'est une vérité de fait que nous admettons sans la comprendre, sur l'autorité seule de l'expérience; ce n'est pas une vérité nécessaire.

« Mais, du moins, ajoute l'auteur, il est certain que l'impénétrabilité des corps étant supposée, on n'a plus besoin d'expérience pour connaître certaines choses, mais on les connaît par elles-mêmes. Par exemple : un corps ne peut passer par une ouverture moindre que lui; ce qui est pointu, le reste étant égal, s'insinue plus facilement par une ouverture que ce qui ne l'est pas et ainsi du reste [1]. » En effet, ces propositions ne font que répéter l'hypothèse de l'impénétrabilité des corps; elles sont donc des *tautologies*, et non de véritables principes nécessaires. Ces derniers s'expriment par des propositions où l'attribut diffère du sujet.

« On connaît avec la même évidence, dit encore Bossuet, qu'un agent naturel et nécessaire dans les mêmes circonstances fera toujours le même effet, par exemple, que le soleil, se levant demain avec un ciel aussi serein qu'aujourd'hui, causera une lumière aussi claire, et que le même poids attaché à la même corde et toujours dans les mêmes dispositions, la tendra également demain et aujourd'hui [2]. » Il n'est nullement nécessaire que le soleil produise toujours la même lumière et que le même poids tende toujours une corde de la même façon. L'intelligence conçoit que le soleil s'affaiblisse, et que l'attraction de la terre diminue. Nous sommes portés à croire que la nature suivra toujours la même marche, et que Dieu en maintiendra les lois; mais nous n'avons à ce sujet qu'une croyance et non la perception d'une nécessité. On ne voit pas non plus pourquoi Bossuet dit que le soleil est un agent *nécessaire*.

1. *La Logique*, liv. II, chap. XII.
2. *Ibid.*

Les maximes précédentes nous paraissent donc le fruit de l'expérience et de l'induction. Il en est de même de celles qui suivent.

« Il est encore vrai, d'une vérité incontestable, que tout le monde veut être heureux et que nul ne veut être dans un état qu'il tienne pour absolument mauvais [1]. » Dieu nous a donné des inclinations pour certaines choses : c'est une vérité d'expérience. Il pouvait non pas nous faire aimer les choses désagréables en les laissant désagréables, ce qui est une contradiction dans les termes, mais nous faire aimer d'autres choses. Il n'en est pas moins vrai, dira-t-on, que nous ne pouvons aimer que ce qui nous rend heureux. Cela revient à dire que nous aimons ce qui est aimable, ou que nous sommes agréablement flattés de ce qui est agréable, ce qui est une proposition identique et non une proposition vraiment nécessaire, dans laquelle l'attribut diffère du sujet [2].

« Ce qui se fait expressément pour une fin ne peut être dirigé ni connu que par la raison, c'est-à-dire par une cause intelligente [3]. » Bossuet ajoute lui-même : « Il ne faut qu'entendre ces termes pour convenir de la proposition, parce qu'agir de dessein ou concevoir que quelqu'un agit de dessein, enferme nécessairement l'intelligence. » En effet, le dessein est ce qui est fait avec intelligence ; la proposition revient donc à celle-ci : ce qui est fait avec intelligence implique l'intelligence. Il ne faut que traduire les termes pour découvrir dans ces maximes prétendues nécessaires des propositions où l'attribut est identique au sujet.

« Il n'est pas moins vrai que quand ce qui empêche

1. *La Logique*. édit. citée, p. 380.
2. Voyez ce que nous avons dit des propositions identiques, plus haut, même vol., dans l'examen de la doctrine de Platon, § 4.
3. *La Logique*, éd. citée, p. 380-381.

est égal à ce qui agit, il ne se fait rien [1]. » Cette proposition, en traduisant les termes, revient à celle-ci : deux forces égales sont égales, et comme le disait notre auteur sur la proposition précédente, il ne faut qu'entendre les mots pour convenir de cette vérité.

Ainsi que nous l'avons dit, les autres axiomes énumérés par Bossuet se rapportent soit aux conceptions morales, soit aux conceptions géométriques, soit à la perception de l'infini. Ce sont des axiomes véritablement nécessaires, où l'attribut ne répète pas le sujet. Dans une proposition tautologique l'esprit n'avance pas ; il se redit à lui-même ce qu'il sait ; dans les autres propositions, l'attribut ajoute au sujet ; il ne fait pas que le reproduire en termes différents.

§ 6. Du fondement des vérités nécessaires suivant Bossuet et Fénelon.

Bossuet, cherchant le fondement des vérités nécessaires, l'établit en Dieu même. « Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra ; mais en les connaissant il les trouvera vérités, il ne les fera pas telles ; car ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets : elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement humain.... Si je cherche maintenant où et en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue, et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité, et c'est de

1. *La Logique*, éd. citée, p. 381.

lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et ce qui s'entend hors de lui. C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles, et les voir c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières.... Les vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé sont quelque chose de Dieu ou plutôt sont Dieu même [1]. »

Cette théorie ressemble à celle de Malebranche, si ce n'est que, suivant ce dernier philosophe, les vérités éternelles n'étaient pas Dieu lui-même, mais les rapports des idées de Dieu. Sans contredit, la perception de la cause infinie saisit directement Dieu lui-même ; mais nous ne pouvons accorder que la conception du triangle ou de la vertu soit la contemplation de Dieu. Nous aimons mieux cette autre proposition de Bossuet : « L'homme écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse que d'en faire à qui que ce soit [2]. » Cette loi que l'homme écoute en lui-même ne lui paraît pas être quelque chose d'extérieur à son esprit ; il ne lui semble pas que ce soit Dieu lui-même, mais une conception intellectuelle présentant une image imparfaite des conceptions parfaites de Dieu. Bossuet a exprimé encore ailleurs d'une manière excellente le rapport de l'esprit et de l'idéal : « Je suis un peintre, un sculpteur, un architecte ; j'ai mon art, mon dessein en idée... J'aime ce dessein, cette idée, ce fils de mon esprit prudent et de mon art inventif.... Et tout cela se tient ensemble et inséparablement uni dans mon esprit ; et tout cela, dans le fond, c'est mon esprit même ; il

1. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, § 5.
2. *Ibid.*, édit. de Lens, p. 154.

n'a point d'autre substance, et tout cela est égal et inséparable [1]. »

Fénelon regarde aussi les vérités universelles comme la divinité elle-même : « Oh! que l'esprit de l'homme est grand! s'écrie-t-il, il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même : ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles, car lorsque je dis : il est impossible d'être et de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie ; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite ; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte ; le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence ; un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus, ni droit : toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception ; il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle qui ne soit suivant ces règles.... Je ne suis point libre de nier ces propositions, et si je nie ces vérités ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime, que je suis tenté de la prendre pour moi-même: mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute, et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas.... Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison ; mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ce terme, comme je parle de la nature et de l'instinct, sans entendre ce que signifient ces expressions. A la vérité, ma raison est en moi, car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver ; mais la raison supérieure, qui me cor-

1. *Élévations*, 2e semaine, 7e élévation.

rige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi et elle ne fait pas partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable ; je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture; quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but ; c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur, qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements ; en l'écoutant je m'instruis, en m'écoutant moi-même je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes... Ainsi ce qui paraît le plus à nous et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce ce qui nous est le moins propre et qu'on doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux... Voilà donc deux raisons que je trouve en moi : l'une est moi-même, l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, pricipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée, enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux : elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent, enfin incapable d'être jamais ni épuisée, ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui

est si près de moi et si différente de moi ? Où est-elle ? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel ; car le néant ne peut être parfait ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle, cette raison suprême ? N'est-elle pas le Dieu que je cherche ?... Quoi donc, mes idées seront-elles Dieu ? Elles sont supérieures à mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement selon un principe que nous avons déjà posé. Rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au-dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas, avec qui je crois être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même, enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu ne peut être que Dieu... Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée ; tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déjà reconnu [1]. »

Pour sortir des difficultés qui touchent les objets de l'intuition pure, il faut revenir à la distinction de Descartes. Parmi ces objets, les uns sont véritablement hors de l'esprit, les autres ne sont rien en dehors de la pensée soit de l'homme, soit de Dieu. L'espace, le temps et la cause infinie ne se confondent ni avec notre pensée, ni avec la pensée divine, et comme nous l'avons dit, si, par impossible, Dieu était quelques instants sans se

1. Fénelon, *Œuvres philosophiques*, édit. Danton, chez Hachette, Paris, 1843, p. 48, 52, 55, 56, 119, 120.

penser lui-même, il n'existerait pas moins pour cela; mais il n'en est pas ainsi de la règle des mœurs et des principes de la géométrie : quand ni l'homme, ni Dieu ne pensent ces principes, ils ne sont nulle part. Dieu les pense, sans les distinguer de sa pensée, et quand nous les pensons, nous ne les distinguons pas de la nôtre, et nous ne croyons pas contempler les pensées actuelles de Dieu, encore moins Dieu lui-même.

Fénelon est frappé de ce que ces idées ou ces principes contraignent notre pensée, et de ce qu'ils la redressent si elle s'égare. Mais il n'est pas nécessaire pour cela que cette règle soit distincte de notre pensée. Ne parlons pas encore de la conception idéale, considérons seulement la réminiscence. Lorsque le peintre travaille de mémoire, il a une réminiscence qui le dirige, qui le redresse s'il s'égare, et pour cela, il n'a besoin que de le contempler en lui-même avec plus d'attention. Cette règle lui est supérieure, puisqu'elle le corrige; elle le met en défiance de lui-même, elle l'avertit de son impuissance; c'est quelque chose qui l'inspire à toute heure, pourvu qu'il l'écoute, et il ne se trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas ; et cependant cette réminiscence ne contient aucun objet extérieur à la pensée. « Mais, dira-t-on, le peintre peut changer son modèle dans sa pensée, il peut en transposer les parties; l'homme ne peut changer la règle des mœurs ni la règle de la géométrie. » Il ne suffit pas que nous ne puissions pas changer l'ordre de nos pensées pour que nous en placions les objets hors de notre esprit; nous ne pouvons pas, de souvenir, réciter à rebours l'ordre des lettres de l'alphabet; notre esprit reprend toujours l'ordre direct dans lequel nous les avons apprises, et cependant cette nécessité de notre pensée ne nous fait pas croire que les lettres que nous récitons de mémoire soient sous nos yeux ou résonnent à notre oreille.

« La réminiscence, dira-t-on encore, ne peut être comparée aux principes de la morale ou de la géométrie : ceux-ci sont infaillibles et universels ! la première est incomplète et souvent défectueuse. » La vraie différence, répondrons-nous, entre la réminiscence et ce que nous appelons la conception idéale, c'est que la première vient de l'expérience et que la seconde n'en vient pas ; ce n'est pas que la première puisse être trompeuse et que la seconde ne puisse pas l'être. Elles peuvent être l'une et l'autre, non pas trompeuses, car pour tromper il faut mettre quelque chose qui n'est pas à la place de ce qui est[1], mais incomplètes. Nous perdons quelquefois de vue la conception idéale des mœurs pour prendre le soin de nos intérêts, c'est-à-dire pour suivre des raisons qui nous sont particulières ou le côté particulier de notre raison. Voilà pourquoi Fénelon oppose ma raison à la raison, une raison humaine, sujette, changeante, imparfaite, à la raison souveraine, immuable, parfaite, qui se forme des conceptions communes à tous les hommes. Je ne suis changeant et imparfait que parce que je ne consulte pas toujours mes conceptions idéales. Quand je me trompe, c'est que j'oublie la règle; quand je me détrompe, c'est que je m'en souviens. Rien dans tout cela ne suppose que cette règle soit un objet extérieur ni qu'elle soit la divinité.

Il suffit pour expliquer la nécessité des conceptions morales et géométriques d'admettre que Dieu nous a imposé des conceptions semblables aux siennes. Pour en établir l'universalité, il les a fait paraître à tous les hommes de la même manière. « Nous recevons sans cesse, dit Fénelon, une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger. » Mais nous ne confondons jamais l'air que nous respi-

1. Voy. plus haut, même vol. l. IX, ch. II, § 1.

rons avec une conception pure; l'air nous paraît toujours quelque chose d'extérieur, et non l'objet d'une imagination comme le cercle ou le triangle. » Où est cette raison parfaite? s'écrie-t-il, il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait. » De même qu'une réminiscence n'est pas le néant, mais l'esprit qui se souvient, de même une conception morale ou géométrique est l'intelligence qui conçoit la règle des mœurs ou les principes de la géométrie. « Tout ce qui est idée est Dieu même, » dit Fénelon, et voici les idées qui, suivant lui, sont Dieu lui-même : « Il est impossible d'être et de n'être pas ; le tout est plus grand que sa partie; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte, etc., etc. » Nous est-il vraiment possible de concevoir Dieu comme l'ensemble de toutes ces propositions, dont plusieurs ne sont que des tautologies, ainsi que nous avons essayé de le faire voir [1], ou au moins faut-il considérer Dieu comme les objets qu'elles représentent? Nous est-il possible de concevoir Dieu comme une ligne parfaitement circulaire, qui n'a aucune partie droite, ou comme une ligne droite entre deux points donnés, ou comme le centre d'un cercle, ou comme un triangle équilatéral, qui n'a aucun angle obtus ou droit? Ce que nous disons du triangle, nous le disons du bien moral ou de la figure idéale de la vertu. La vertu n'est qu'une pensée de Dieu, car Dieu n'est pas la vertu : il n'est ni la tempérance ni le courage, etc. Il faut donc regarder ces idées comme des conceptions humaines, formées sur le modèle des conceptions de Dieu. Si ces idées étaient Dieu comment me paraîtraient-elles en moi-même? comment Fénelon pourrait-il dire : « A la vérité, ma raison est en moi; car il faut que je rentre

1. Voy. plus haut, même livre, ch. I, § 4 et ch. III, 2.

sans cesse en moi-même pour la trouver? » Comment l'appellerait-il une règle et un maître intérieur, et comment dirait-il qu'avec ces idées je crois être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même, et qu'elles me sont pour ainsi dire plus présentes et plus intimes que mon propre fond? Nous ne confondons pas Dieu avec nous-mêmes; on ne dit pas que nous ayons le sens intime de Dieu. Nous sommes donc avec Malebranche contre Bossuet et Fénélon, et nous disons avec le premier : « Nous pensons que les vérités éternelles ne sont pas des êtres absolus; tant s'en faut que nous croyions qu'elles soient Dieu [1]. » Seulement nous n'admettons pas comme lui que quand on conçoit les vérités éternelles, on les contemple dans les idées de Dieu, mais qu'on s'en forme des idées semblables aux idées de Dieu.

§ 7. Doctrine de Leibniz.

Après Bossuet et Fénelon paraît Leibniz dans le cortège illustre des philosophes cartésiens du dix-septième siècle. Nous avons déjà fait connaître la manière dont il entend l'action des sens extérieurs et de la conscience, et la part qu'il accorde à ces facultés dans la formation de la connaissance [2]. Il donne au résultat de l'exercice de ces facultés le nom d'expérience, de connaissance *a posteriori*, ou de connaissance des vérités de fait [3]. Il leur oppose ce qu'il appelle la connaissance *a priori*, la connaissance des vérités de raison ou des vérités nécessaires [4]. Au rang de ces connaissances, il ne place point les notions générales dont il fait très-bien connaître la na-

1. Voy. plus haut, § 4 de ce ch.
2. Voy. plus haut, t. I, l. VI, ch. II, § 2 et t. II, l. VI, ch IV, § 7.
3. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. I, § 2; t. IV, chap. II, § 1 et chap. IX, § 2.
4. *Nouveaux essais*. liv III, chap. III, § 11.

ture et l'objet[1]. Locke avait dit que ce qu'on appelle le général et l'universel n'appartient point à l'existence des choses, mais que c'est un ouvrage de l'entendement, et que les essences de chaque chose ne sont que des idées abstraites. Leibniz répond que la généralité consiste dans la ressemblance des chose singulières entre elles, et que cette ressemblance est une réalité [2].

Il distingue aussi d'avec les vérités nécessaires les vérités qui nous sont fournies par l'induction. « Ce ne sont, dit-il, qu'une multitude de faits semblables, comme lorsqu'on observe que tout vif-argent s'évapore par le feu ; et ce n'est pas une généralité parfaite, parce qu'on n'en voit pas la nécessité[3]. » « L'appellation de nécessaire, dit-il ailleurs, demande autant de circonspection que celle de libre. Voici une vérité conditionnelle : *supposé que la balle soit en mouvement dans un horizon uni sans empêchement, elle continuera le même mouvement*; cette vérité peut passer pour nécessaire en quelque manière, quoique, dans le fond, cette conséquence ne soit pas entièrement géométrique, n'étant que présomptive pour ainsi dire et fondée sur la sagesse de Dieu, qui ne change pas son influence, sans quelque raison qu'on présume ne se point trouver présentement[4]. » « Les sens, dit-il encore, quoique nécessaires pour toutes nos connaissances actuelles, ne sont pas suffisants pour nous les donner toutes, parce que les sens ne donnnent jamais que des exemples, c'est-à-dire des vérités particulières ou individuelles. Or tous les exemples qui confirment une vérité générale, de quelque nombre qu'ils soient, ne suffisent pas pour établir la nécessité universelle de cette même vérité, car il ne suit pas que ce qui est arrivé arrivera

1. *Nouveaux essais*, liv. III, chap. III, § 11.
2. *Ibid.*, liv. III, ch. III, § 11.
3. *Ibid.*, liv. IV, chap. XI, § 14.
4. *Ibid.*, liv. II, chap. XXI, § 9.

toujours de même. Par exemple les Grecs et les Romains et tous les autres peuples ont toujours remarqué qu'avant le décours de vingt-quatre heures, le jour se change en nuit et la nuit en jour; mais on se serait trompé si l'on avait cru que la même règle s'observe partout, puisqu'on a vu le contraire dans le séjour de la Nouvelle-Zemble. Et celui-là se tromperait encore qui croirait que c'est au moins dans nos climats une vérité nécessaire et éternelle, puisqu'on doit juger que la terre et le soleil même n'existent pas nécessairement, et qu'il y aura peut-être un temps où ce bel astre ne sera plus avec tout son système, au moins en sa présente forme. D'où il paraît que les vérités nécessaires, telles qu'on les trouve dans les mathématiques pures et particulièrement dans l'arithmétique et la géométrie, doivent avoir les principes dont la preuve ne dépend point des exemples, ni par conséquent du témoignage des sens, quoique sans les sens on ne se serait jamais avisé d'y penser... La logique encore avec la métaphysique et la morale, dont l'une forme la théologie naturelle et l'autre la jurisprudence, sont pleines de telles vérités, et par conséquent leurs preuves ne peuvent venir que des principes internes qu'on appelle innés. Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son album, sans peine et sans recherche; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens[1]. » Suivant Leibniz, les connaissances nécessaires n'ont point d'objet extérieur, excepté celle qui se rapporte à l'existence de Dieu. « Dieu seul, dit-il, est l'objet externe immédiat[2]. » Nous avons vu que pour lui l'espace n'est

1. *Nouveaux essais*, avant-propos.
2. *Ibid.*, liv. II, chap. I, § 1.

que l'ordre des corps réels ou possibles, et que le temps n'est peut-être aussi que l'ordre des événements [1]. Il regarde toutes les autres connaissances nécessaires comme des conceptions intérieures, et c'est ainsi que nous envisageons nous-mêmes les conceptions morales et les conceptions géométriques. Il compare ces conceptions intimes, sans objet extérieur, aux veines naturelles qui sont imprimées dans l'intérieur d'un bloc de marbre. Voilà comment il a été conduit à dire qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été dans les sens, si ce n'est l'intelligence elle-même, c'est-à-dire ces veines intimes, ces conceptions intérieures des principes de la géométrie et des règles de la morale. « Il s'agit de savoir, dit-il, si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes où l'on n'a encore rien écrit [2], selon Aristote et selon l'auteur de l'*Essai* [3], et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines, que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'école, et avec tous ceux qui prennent dans cette signification ce passage de saint Paul où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs [4]. Les stoïciens appellent ces principes *notions communes*, *prolepses*, c'est-à-dire assomptions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance. Les mathématiciens les appellent *notions communes* [5], et ce n'est pas sans raison qu'on croit que ces lumières marquent quelque chose de divin et d'éternel, qui paraît surtout dans les vérités nécessaires [6]; »

1. Voy. plus haut, t. II, l VI, ch. v, § 4 et 8.
2. *Tabula rasa.*
3. Locke.
4. *Ép. aux Rom.*, II.
5. Κοιναὶ ἔννοιαι.
6. *Nouveaux essais*, avant propos, édit. Erdmann, p. 195.

et plus loin : « Peut-on nier qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire? Peut-on nier qu'il y ait en nous *être*, *unité*, *substance*, *durée*, *changement*, *action*, *perception*, *plaisir*, et mille autres objets de nos idées intellectuelles ?... Pourquoi s'étonner que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend? L'âme n'est pas une *tabula rasa*, mais une pierre de marbre qui a des veines formant certaines figures qu'il faut découvrir par le travail. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles, et non pas comme des actions, quoique les virtualités soient toujours accompagnées de quelques actions souvent insensibles qui y répondent [1]. » Nous citerons encore un passage pour fixer d'une manière précise le sens dans lequel Leibniz prend les idées innées. « L'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées, et afin qu'elle prenne garde aux idées qui sont en nous. On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes : qu'il n'est rien dans l'âme qui ne vienne des sens, mais il faut excepter l'âme même et ses affections [2]. Or l'âme renferme *l'être*, *la substance*, *l'un*, *le même*, *la cause*, *la perception*, *le raisonnement*, et quantité d'autres notions que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec l'auteur de l'*Essai*, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature [3]. »

Suivant certains passages de Leibniz, les inclinations, dispositions ou virtualités naturelles ne sont jamais sans

1. *Nouveaux essais*, édit. citée, p. 196.
2. *Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipe nisi ipse intellectus.*
3. *Nouveaux essais*, liv. II, chap. I, § 2.

quelque action. « Les facultés sans quelque acte, dit-il, en un mot, les pures puissances de l'école ne sont que des fictions que la nature ne connaît point et qu'on n'obtient qu'en faisant des abstractions, et les tendances ne sont jamais sans quelque effet[1]. » D'après cela, il semblerait que par les idées innées Leibniz n'entendît pas seulement, comme Descartes, une simple disposition à concevoir une pensée, mais une pensée confuse et comme déjà ébauchée. Cependant Leibniz lui-même, en d'autres endroits, pose en fait que l'action de la conscience peut se suspendre[2] et admet que les conceptions nécessaires sont quelquefois à l'état de pures facultés. « Pour que les connaissances, idées ou vérités, dit-il, soient dans notre esprit, il n'est point nécessaire que nous y ayons jamais pensé *actuellement;* ce ne sont que des habitudes naturelles, c'est-à-dire des dispositions et aptitudes actives et passives, quelque chose de plus que *tabula rasa.* » Il est donc permis de croire que ce philosophe ne s'est pas beaucoup écarté de la manière dont Descartes considérait les idées innées.

Nous sommes heureux de pouvoir nous appuyer sur l'autorité de Leibniz, qui considère les conceptions géométriques et les conceptions morales comme des idées intérieures sans aucun objet externe, et pour ainsi dire comme les veines d'un bloc de marbre. Mais lorsqu'il ajoute que sa théorie s'accorde avec celle de l'auteur de l'*Essai*, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature, cela peut donner lieu à une équivoque qu'il est important de dissiper. On pourrait croire, en effet, que Leibniz regarde la distinction du bien et du mal et les connaissances mathématiques comme puisées uniquement dans le sens intime;

1. *Nouveaux essais.* liv. II, chap. I, § 2.
2. Voy. plus haut, t. I, l. IV, ch. II, § 2.
3. *Nouveaux essais*, liv. I, chap. III, § 16.

qu'il n'admet que deux sources de connaissances, la sensation et la réflexion, et qu'ainsi sa doctrine se confond avec celle du philosophe anglais, Nous ne pourrions le suivre dans cette concession, et nous devons nous attacher à distinguer les conceptions idéales d'avec la conscience qui les réfléchit, pour ainsi dire.

L'âme, par la conscience et la mémoire, connaît son existence, son unité, son identité, etc...; mais ce n'est pas par la conscience qu'elle existe, qu'elle est une et identique. De même, si c'est par la conscience qu'elle connaît ses conceptions idéales, ce n'est pas par la conscience qu'elle les conçoit. L'âme pourrait exister sans en avoir conscience; elle pourrait aussi concevoir le bien moral, sans le remarquer au moment même, car, comme l'a dit Leibniz, nous ne nous apercevons pas toujours de tous les actes que nous accomplissons, et il faut bien qu'il y ait en nous quelque pensée à laquelle nous ne pensions pas[1]. La conscience peut donc se séparer quelquefois des conceptions idéales. Sans doute, c'est par la conscience que nous connaissons nos conceptions; mais c'est aussi par la conscience que nous connaissons nos perceptions, même celles des sens extérieurs; cependant, pour percevoir les corps, il faut une autre faculté que celle par laquelle nous savons que nous les percevons, il faut la faculté même qui perçoit les corps. De même, pour concevoir le bien moral et les figures régulières de la géométrie, il faut autre chose que la conscience qui nous révèle ces conceptions, il faut la faculté de les concevoir. Ce ne serait donc pas expliquer l'origine de ces conceptions nécessaires que de les attribuer à la conscience, qui est, pour ainsi dire, le miroir, mais non la cause de ces conceptions.

1. Voy. plus haut, t. I, l. VI, chap. II, § 2, et *Nouveaux essais*, l. I, chap. I, § 5.

La faute serait plus grave encore de renvoyer à la conscience la perception de l'infini : Dieu est pour la raison un objet immédiat externe, selon l'expression de Leibniz[1]; ce n'est donc pas la réflexion ou la connaissance de nous-mêmes qui nous fait percevoir l'être infini; elle nous apprend que nous le percevons, mais elle ne nous le fait pas percevoir; il faut ajouter à la conscience la faculté même qui perçoit la cause infinie, c'est-à-dire qui affirme à l'intelligence qu'une cause a toujours été et sera toujours.

En résumé, nous percevons les corps et les objets infinis; nous concevons par la réminiscence ce que nous avons autrefois perçu; nous nous formons enfin des conceptions originales et des croyances. Par la conscience nous percevons nos autres perceptions, ainsi que nos conceptions et nos croyances; mais ce n'est pas la conscience qui produit nos autres perceptions, pas plus que nos réminiscences ou nos conceptions idéales et nos croyances. Il ne faut donc pas dire, comme le dit Locke et comme Leibniz semble l'accorder, que toutes nos idées viennent de la sensation et de la réflexion. Mais peut-être Leibniz voulait-il seulement remontrer à Locke que, puisqu'il trouvait par la réflexion la connaissance de notre substance, de notre unité et de notre identité, il aurait dû trouver aussi par le même moyen l'existence de ces virtualités ou facultés qui nous font concevoir le bien moral, les principes géométriques, et percevoir l'existence de la cause infinie. Dans ce cas nous adopterions pleinement la théorie de Leibniz sur l'origine des idées.

1. Voy. plus haut, même §, p. 278.

§ 8. Des propositions identiques et demi-identiques.

Nous avons pris soin d'excepter des connaissances nécessaires les propositions tautologiques, dans lesquelles l'attribut répète le sujet; et quoique Descartes et toute son école aient inscrit plusieurs de ces propositions au nombre des vérités nécessaires, nous avons pu cependant nous appuyer de l'autorité de Descartes lui-même et de celle de Port-Royal, qui avaient démontré la futilité de la proposition : *il est impossible que la même chose soit et ne soit pas*, et qui avaient implicitement condamné dans celle-ci toutes les autres propositions tautologiques. Leibniz, qui a si bien prouvé qu'il ne faut pas mettre au nombre des vérités nécessaires les propositions générales fournies par l'expérience et par l'induction, s'est montré moins sévère pour les propositions tautologiques, où l'attribut est identique au sujet, et qu'il appelle pour cette raison des *propositions identiques*. Il les range parmi les vérités nécessaires, et il paraît même, en certains passages, les regarder comme les seules vérités de ce genre. « Les vérités primitives de raison sont celles que j'appelle, d'un nom général, *identiques*, parce qu'il semble qu'elles ne font que répéter la même chose, sans nous rien apprendre. Elles sont affirmatives ou négatives; les affirmatives sont comme les suivantes : Chaque chose est ce qu'elle est; A est A, B est B; je serai ce que je serai; j'ai écrit ce que j'ai écrit; rien n'est rien; cette figure est un rectangle; si A est non B, il s'ensuit que A est non B, etc. Je viens maintenant aux identiques négatives, qui sont ou le principe de contradiction ou les propositions *disparates*. Le principe de contradiction est, en général : *une proposition est ou vraie ou fausse;* ce qui renferme deux énonciations vraies : l'une, que le vrai et le faux ne sont point compatibles dans une même proposition,

ou qu'une proposition ne saurait être vraie et fausse à la fois ; l'autre, qu'il ne se peut pas qu'une proposition ne soit ni vraie, ni fausse. Quant aux *disparates*, ce sont les propositions qui disent que l'objet d'une idée n'est pas l'objet d'une autre idée, comme : que la chaleur n'est pas la même que la couleur, ou que l'homme et l'animal ne sont pas la même chose, quoique tout homme soit animal.... Quelqu'un, après avoir entendu avec patience ce que nous venons de dire jusqu'ici, la perdra enfin et dira que nous nous amusons à des énonciations frivoles, et que toutes les vérités identiques ne servent de rien ; mais on fera ce jugement, faute d'avoir assez médité sur ces matières. Les conséquences de logique, par exemple, se démontrent par les principes identiques, et les géomètres ont besoin du principe de contradiction dans leurs démonstrations qui réduisent à l'impossible. Contentons-nous ici de faire voir l'usage des *identiques* dans les démonstrations des conséquences du raisonnement. Je dis donc que le seul principe de contradiction suffit pour démontrer la seconde et la troisième figure des syllogismes par la première. Celui qui connaît que *dix* est plus que *neuf* ; que le corps est plus grand que le doigt ; que la maison est trop grande pour pouvoir s'enfuir par la porte, connaît chacune de ces propositions particulières par une même raison générale qui est comme incorporée.... Or cette raison commune est l'axiome même : *Le tout est plus grand que la partie*, qui est connu, pour ainsi dire, implicitement, quoiqu'il ne le soit pas d'abord d'une manière abstraite et séparée. Ces exemples tirent leur vérité de l'axiome incorporé, et l'axiome n'a pas son fondement dans les exemples [1]. »

Nous persistons à croire que le prétendu axiome : *Le tout est plus grand que la partie*, contient seulement des

1. *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. II, § 1er. et chap. XII, § 2.

définitions de mots et la nécessité de ne pas nous contredire nous-mêmes [1]. Lorsque nous avons appelé *tout*, la *réunion* des parties, nous ne pouvons, à moins de nous contredire exprès, prétendre que la partie est égale au tout. L'expérience peut nous faire connaître des objets que nous exprimons par les mots de tout et de partie, de même que c'est l'expérience qui nous apprend qu'un bateau est un bateau, et pas autre chose. Nous persévérons à penser avec Descartes et Port-Royal que la maxime de l'école : *Il est impossible que la même chose soit et ne soit pas*, ou *ce qui est, est* ne peut nous faire saisir par elle-même aucune existence; car pour la prononcer, il faut que par une autre voie nous ayons déjà saisi des réalités [2]. »

Le principe de contradiction, posé par Leibniz comme le critérium de la certitude, contient l'énonciation qu'une proposition ne peut être vraie et fausse à la fois ; mais la question qu'il importe de résoudre est de savoir si telle proposition est vraie. Or, pour le découvrir, il ne nous sert de rien de savoir que, si elle est vraie, elle n'est pas fausse, et que si elle est fausse, elle n'est pas vraie. Il n'y a dans ces prétendues nécessités qu'une imposition de noms, qui consacre un certain sens au mot de vrai, et le sens contraire au mot de faux. Cela étant, nous ne pouvons changer ces acceptions sans nous contredire à plaisir; mais il ne faut pas autre chose que l'expérience pour savoir que nous avons consacré telle acception à tel mot, et que si nous voulons nous entendre avec nous-mêmes et avec les autres, nous devons demeurer fidèle à cette acception.

« Mais, dit Leibniz, les conséquences de logique se démontrent par les principes identiques, et les géomètres ont besoin du principe de contradiction dans leurs dé-

1. Voy. plus haut, les axiomes selon Port-Royal, § 3.

2. Voy. plus haut, même liv., chap. I, § 4, et Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. IV, lettre LI.

monstrations qui réduisent à l'impossible. » Et ailleurs il ajoute : « Les propositions identiques servent pour la réduction à l'absurde. On n'instruira pas un homme en lui disant qu'il ne doit pas nier et affirmer le même, en même temps ; mais on l'instruit en lui montrant, par la force des conséquences, qu'il le fait sans y penser [1]. « Pour montrer à quelqu'un qu'il se contredit, il suffit de lui traduire les termes de la conséquence qu'il a tirée, et de lui montrer que ces termes sont contraires à ceux du principe qu'il admet. Il s'agit donc toujours d'une définition de mots. Par exemple, Locke suppose que la notion de l'infini vient de la sensation et de la réflexion : il suffit de lui rappeler ce qu'il entend lui-même par sensation et par réflexion, pour lui démontrer que ces facultés ne peuvent donner la notion de l'infini. On s'appuie pour cela sur la définition de la sensation et de la réflexion ; mais l'expérience est suffisante pour faire reconnaître que la sensation et la réflexion étant telles choses, elles ne donnent pas ce qui les dépasse. Nous ne croyons donc pas avec Leibniz que les propositions identiques et les définitions de mots soient des vérités nécessaires.

A côté des propositions identiques Leibniz place ce qu'il appelle les propositions demi-identiques. « Celles-ci, dit-il, ont une utilité particulière : par exemple, *un homme sage est toujours un homme ;* cela donne à connaître qu'il n'est pas infaillible, qu'il est mortel, etc. Quelqu'un a besoin dans le danger d'une balle de pistolet, il manque de plomb pour en fondre dans la forme qu'il a ; un ami lui dit : Souvenez-vous que l'argent que vous avez dans votre bourse est fusible. Cet ami ne lui apprendra point une qualité de l'argent, mais il le fera penser à un usage qu'il peut en faire, pour avoir des balles à pistolet dans ce pressant besoin. Une bonne par-

1. *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. VIII, § 1-3.

tie des vérités morales et des plus belles sentences des auteurs sont de cette nature ; elles n'apprennent rien bien souvent, mais elles font penser à propos à ce que l'on sait. Cet ïambe senaire de la tragédie latine, *Cuivis potest accidere quod cuiquam potest,* qu'on pourrait exprimer ainsi, quoique moins joliment : Ce qui peut arriver à l'un peut arriver à chacun, ne fait que nous faire souvenir de la condition humaine [1]. Cette règle des jurisconsultes : Celui qui use de son droit ne fait tort à personne [2], paraît frivole : cependant elle a un usage fort bon en certaines rencontres et fait penser justement à ce qu'il faut. Comme si quelqu'un haussait sa maison autant qu'il est permis par les statuts et les usances, et qu'ainsi il ôtât quelque vue à un voisin, on payerait ce voisin d'abord de cette même règle de droit, s'il s'avisait de se plaindre. Au reste, les propositions de fait ou les expériences, comme celle qui dit que l'opium est narcotique, nous mènent plus loin que les vérités de la pure raison, qui ne nous peuvent jamais faire aller au-delà de ce qui est dans nos idées distinctes [3]. »

Ce que Leibniz vient de dire des propositions demi-identiques peut s'appliquer aux propositions identiques et nous aider à soutenir contre lui, que les premières ne contiennent pas de vérités nécessaires. La proposition : *Un homme sage est toujours un homme*, est utile dans le cas où quelqu'un a parlé d'un homme sage, en oubliant toute la valeur du mot homme et où il faut lui remettre en mémoire que ce mot contient, dans la force de son acception, la possibilité de faillir. Or, en lui rappelant la signification de ce mot, on lui rappelle une donnée de l'expérience et non aucune vérité nécessaire. Si donc la proposition : *Un homme sage est un homme*, renferme une vérité d'expérience, il en est de même de celle-ci : *Un*

1. *Quod nihil humani a nobis alienum putare debemus.*
2. *Qui jure utitur suo, nemini facit injuriam.*
3. *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. VIII, § 4.

homme est un homme, et de ces autres : *A est A*, *B est B*, *j'ai écrit ce que j'ai écrit*, etc., que Leibniz regarde comme des vérités nécessaires, parce que ce sont des propositions identiques. Dans cet autre exemple : *Vous n'avez pas de plomb, mais vous avez de l'argent*, Leibniz avoue lui-même qu'on ne révèle pas une qualité de l'argent, mais qu'on ne fait que la rappeler. Il n'y a dans tout cela que des vérités d'expérience et non des vérités nécessaires, car s'il plaisait à Dieu, l'argent cesserait d'être fusible, ou les métaux fondus ne redeviendraient plus solides. « Oui, dira-t-on ; cependant il est nécessaire que l'argent soit fusible tant qu'il le sera ; » mais c'est l'expérience qui nous apprend ce genre de nécessité ; car il suffit de l'observation pour savoir qu'une chose est, si elle est, qu'une chose est ce qu'elle est, etc., ainsi pour toutes les autres tautologies.

L'axiome : *Ce qui peut arriver à quelqu'un peut arriver à tous*, est une proposition fondée sur l'induction, et Leibniz a dit lui-même que ce genre de propositions ne contient aucune nécessité [1]. Quant à la maxime : *Celui qui use de son droit ne fait tort à personne*, il s'en faut de très-peu que ce ne soit un véritable axiome identique, car le mot tort étant le contraire de droit, il est clair que celui qui a pour lui le droit ne peut être accusé de tort. L'axiome revient donc à celui-ci : Le droit n'est pas le tort ; la justice n'est pas l'injustice, ou la justice est la justice. Cette proposition tautologique ne nous apprend rien sur la nature de la justice, ni sur ce que celle-ci nous impose, ni sur l'origine de l'idée de justice dans l'esprit humain. Elle n'exprime pas du tout que l'intelligence humaine ne peut pas ne pas concevoir la justice, que cette conception est également nécessaire dans l'esprit de Dieu, que la justice est de ne pas faire de mal et

1. Voy. plus haut, même vol., même chap., § 7.

de rendre certains services, que celui qui viole la justice mérite d'être puni ; telles sont cependant les idées qui composent la conception nécessaire de la justice. La proposition tautologique n'en exprime pas une seule, et laisse indécise la question de savoir si l'idée de la justice est expérimentale ou le produit d'une faculté qui dépasse les limites de l'expérience. Les propositions tautologiques ne contiennent donc pas de vérités nécessaires.

« Au reste, dit l'auteur, les propositions de fait ou les expériences, comme celle qui dit que l'opium est narcotique, nous mènent plus loin que les vérités de la pure raison, qui ne nous peuvent jamais faire aller au-delà de ce qui est dans nos idées distinctes. » Leibniz n'entend ici par les vérités de raison que les propositions identiques et les propositions demi-identiques, et il reconnaît qu'elles ne nous mènent pas loin. En effet, les propositions demi-identiques servent à rappeler le véritable sens des mots à celui qui l'oublie, et les propositions tout à fait identiques ne donnent aucune explication ; dire : *Ce qui est, est*, c'est ne rien rappeler, ne rien apprendre à personne. « Les conséquences de logique, dit Leibniz, se démontrent par les propositions identiques. » C'est précisément le reproche que Bacon faisait au syllogisme. Le syllogisme, disait-il, laisse l'esprit où il est, sans le faire avancer d'un pas. Puisque la conséquence est déjà contenue dans les prémisses, l'esprit qui les possède, possède par cela même la conséquence. En effet, celui qui a établi par l'expérience ce principe : Tous les métaux sont fusibles, n'en peut tirer pour lui aucune lumière nouvelle. Supposera-t-on qu'il fasse ce syllogisme :

Tous les métaux sont fusibles ;
L'argent est un métal :
Donc l'argent est fusible;

mais il n'a pu poser le principe général, qu'après avoir exploré tous les métaux et par conséquent l'argent lui-

même. Si donc, de la proposition générale il passe à la proposition particulière, il revient à son point de départ, et par conséquent il tourne dans un cercle. Ce syllogisme ne pourrait lui servir que pour le cas où il aurait oublié que tous les métaux contiennent l'argent, et en conséquence on peut dire du syllogisme ce que Leibniz disait des propositions demi-identiques : « Il n'apprend rien, mais il fait penser à propos à ce que l'on sait [1]. » Ajoutons que si le syllogisme est inutile à celui qui de toutes les propositions particulières a formé la proposition générale, il est utile à celui qui la reçoit d'un autre, et qui en déduit toutes les propositions particulières. Si le lien qui unit la conséquence aux prémisses est l'identité ou la demi-identité des termes, il ne faut pas voir dans le rapport de ces propositions une vérité nécessaire, car l'on ne doit entendre par vérité nécessaire que celle dont l'objet ne peut pas ne pas exister, ou celle dont le principe ne peut pas ne pas être conçu par l'esprit. Si l'on dit qu'une fois posée cette majeure : *Tous les métaux sont fusibles*, il est nécessaire de poser aussi cette conclusion : *Donc l'argent est fusible*, nous répondrons qu'il n'y a là que la nécessité de ne pas nous contredire nous-mêmes, mais qu'il n'est pas nécessaire que tous les métaux soient fusibles, ni que nous concevions qu'ils le soient, et nous ajouterons que la prétendue nécessité de ces syllogismes ne dépasse point la limite de l'expérience, car c'est elle qui nous apprend que les métaux sont fusibles et que l'argent fait partie des métaux.

En résumé, Leibniz oppose aux connaissances de l'expérience les connaissances nécessaires, aux connaissances *a posteriori* les connaissances *a priori*, aux vérités de fait les vérités de raison. Il distingue parfaitement d'avec les jugements nécessaires les notions générales et les juge

1. Voy. plus haut, même §, p. 288.

ments fournis par l'induction. Parmi les connaissances nécessaires, il n'y en a qu'une, suivant Leibniz, qui ait un objet immédiat externe, c'est la connaissance de Dieu. Les autres idées ne sont que des actes intérieurs, ou les veines d'un bloc de marbre. Nous acceptons cette comparaison pour les conceptions géométriques et les conceptions morales; nous ne pouvons l'admettre pour la connaissance de l'espace et du temps, dont l'objet nous paraît exister hors de l'esprit. Nous avons à regretter aussi que, parmi les vérités nécessaires, Leibniz ait cru devoir ranger ce qu'il appelle les principes de logique, ou les propositions identiques et demi-identiques.

§ 9. Des rapports de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

Mais nous ne pouvons qu'applaudir à la manière dont il conçoit les rapports de l'intelligence de l'homme avec l'intelligence de Dieu. « Les idées, dit-il, sont originairement dans notre esprit, et même nos pensées nous viennent de notre propre fonds.... Où seraient les idées dont la connexion forme les vérités nécessaires, si aucun esprit n'existait? et que deviendrait alors le fondement réel de cette certitude des vérités éternelles? Cela nous mène enfin au *dernier* fondement des vérités, savoir, à cet esprit suprême et universel qui ne peut manquer d'exister, dont l'entendement, à dire vrai, est la région des vérités éternelles, comme saint Augustin l'a reconnu et exprimé d'une manière assez vive; et afin qu'on ne pense point qu'il est nécessaire d'y recourir, il faut considérer que ces vérités nécessaires contiennent la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes, et en un mot, les lois de l'univers. Ainsi, ces vérités nécessaires étant antérieures aux existences des êtres contigents, il faut bien qu'elles soient fondées dans

l'existence d'une substance nécessaire. C'est là où je trouve l'original des *idées* et des *vérités* qui sont *gravées dans nos âmes*, non pas en forme de proposition, mais comme des sources d'où l'application et les occasions feront naître des énonciations actuelles[1]. »

Platon supposait que les objets de l'entendement pur sont des êtres absolus, indépendants de la pensée de Dieu et de la pensée des hommes; ce qui est vrai pour certaines choses, telles que l'espace, le temps et Dieu lui-même, ce qui est faux pour les conceptions idéales et surtout pour les propositions générales produites par l'expérience. Aristote pensait que toutes les connaissances de la raison pure sont des généralisations de l'expérience ; Descartes établissait que parmi les idées pures, les unes représentent des objets extérieurs et que les autres ne sont rien en dehors de notre pensée; et il aurait eu pleinement raison si, parmi les premières, à l'idée de la cause infinie il avait joint celles de l'espace et du temps. Malebranche, effaçant la distinction de Descartes, imaginait que toutes nos idées pures sont la contemplation des idées de Dieu, et Bossuet et Fénelon disaient qu'elles sont Dieu lui-même. Leibniz admet que Dieu est le seul objet extérieur de l'intuition pure; il aurait dû y joindre, suivant nous, l'espace et le temps absolu ; pour toutes les autres idées pures, il enseigne, non pas comme Bossuet et Fénelon, qu'elles contemplent Dieu lui-même, ni, comme Malebranche, qu'elles contemplent les idées de Dieu, mais que quand notre esprit les conçoit, il les conçoit de la même manière que Dieu; que ces conceptions sont dans l'homme, comme elles sont en Dieu, dans le premier par essence et de toute éternité, dans le second par accident et par l'effet de la munificence divine.

1. *Nouveaux essais*. liv. IV, chap. IV, § 5 et chap. XI, § 14.

§ 10. De Thomas Reid.

Pour avoir fait connaître les plus importants systèmes sur l'intelligence qui peuvent se rattacher à l'école de Descartes, il ne nous resterait plus qu'à parler de la théorie de Thomas Reid; mais nous avons entrepris cette tâche ailleurs[1]. Nous nous bornerons à rapporter ici notre conclusion sur ce sujet. En lisant les titres des chapitres de Thomas Reid, on trouve qu'il divise ainsi les facultés de l'intelligence : *sensation*, *perception*, *mémoire*, *conception*, *jugement*, *raisonnement* et *goût intellectuel*. Cette division n'est pas fondée sur un bon emploi de la méthode psychologique. Ce qu'on peut distinguer de la *perception* sous le nom de *sensation* n'est pas un élément intellectuel, mais un plaisir ou une peine, ou un phénomène particulier qui nous permet d'indiquer l'organe de l'affection ou de la perception[2]. La *perception des sens*, la *mémoire* et la *conception* forment, en effet, trois facultés distinctes, parce que leurs phénomènes sont réciproquement indépendants, c'est-à-dire qu'ils peuvent s'accomplir en l'absence les uns des autres; mais le terme de *jugement* est un nom général qui convient à tous les actes primitifs de l'esprit[3]. Il comprend, de l'aveu de Reid lui-même, premièrement, la *perception*, qui, dans la division de ce philosophe, forme cependant une branche séparée; secondement, d'autres actes originaux indépendants les uns des autres, que la méthode doit dégager et rapporter à des facultés séparées, tels que la *conscience*, la *croyance à la stabilité de la nature* et l'*interprétation des signes naturels*. D'une

1. Voy. *Critique de la philosophie de Thomas Reid*, Hachette, Paris, 1840.
2. Voy. plus haut, t. I, liv. IV, chap. III, § 9.
3. Voy. plus haut, même vol., liv. IX, chap. I, § 3.

autre part, le *raisonnement* ne diffère du *jugement* qu'en degré[1], et le *goût* est un ensemble de facultés intellectuelles et d'inclinations[2].

La division de Reid n'est donc pas distincte; elle sépare des objets qui rentrent les uns dans les autres, et elle confond en une seule branche des éléments véritablement opposés et qui demanderaient à être distingués. Mais quand on pénètre dans l'intérieur de ce système, on y découvre des lumières nouvelles et abondantes, qui peuvent nous aider à réformer le vice de la classification générale.

Avant Reid, tous les philosophes pensaient que la marche naturelle de l'esprit était de l'idée au jugement. Il a le premier fait voir que la marche est inverse et que l'esprit va du jugement à l'idée[3]. Ce simple changement est une révolution tout entière; c'est la rénovation de la philosophie de l'esprit humain. Reid montre comment l'intelligence est dès son début en possession de la vérité; comment elle saisit de prime abord les réalités extérieures, que les anciennes théories se croyaient obligées de prouver, et qu'elles étaient obligées même d'abandonner, quand elles étaient conséquentes à leurs prémisses. Par suite de cette découverte sur l'ordre relatif du jugement et de l'idée, Reid a le premier placé sur ses véritables fondements la théorie de la perception extérieure, et il l'a encore fortifiée par la distinction des différentes données de nos sens. Il nous a enseigné à ne plus confondre les perceptions du toucher avec celles de la vue, et en séparant l'étendue et la forme de la couleur d'avec l'étendue et la forme du tangible, il a absous les sens des erreurs qu'on leur reprochait, il a relevé la connaissance sensitive du mépris où elle était tombée et l'a

1. Voy. plus haut, même vol., liv. X, chap. I, § 1.
2. Voy. plus haut, même vol., *ibid.*, chap. II, § 7.
3. Voy. plus haut, liv. VII, chap. I.

replacée au rang qui lui appartient dans une saine philosophie. Enfin on aperçoit sous la division nominale qu'il adopte pour les facultés intellectuelles, et que nous reprochons à son ouvrage, une autre division plus exacte. Celle-ci distingue les sens extérieurs, la conscience, la mémoire et une faculté supérieure qui nous fait connaître les objets nécessaires ; et à côté de ces facultés de connaissance, elle établit des facultés de croyance, telles que la faculté d'induction et la faculté d'interprétation.

Si l'on songe à l'importance de la distinction de la connaissance et de la croyance, pour la fidèle analyse des actes de l'entendement, si l'on se rappelle que, sans cette distinction, il est impossible de rien comprendre à la nature de l'erreur et à celle du doute, et qu'elle est ainsi le seul moyen de résoudre le problème si longtemps et si vainement agité de la certitude[1], on sentira de quel prix inestimable est la théorie intellectuelle de Thomas Reid, et l'on ne s'étonnera pas que nous le placions à la tête des observateurs de l'esprit humain.

1. Voy. plus haut, liv. VII, chap. II.

CHAPITRE IV

LOCKE ET SON ÉCOLE

§ 1er. De la discussion de Locke sur les idées innées.

De même que ni Platon, ni Aristote n'avaient pu prévaloir tout entiers l'un sur l'autre, et qu'il y avait en chacun d'eux une part de vérité et une part d'erreur, de même les Cartésiens ne pouvaient faire accepter toute leur doctrine; ils prêtaient à la critique, surtout par les propositions tautologiques qu'ils voulaient porter au rang des connaissances nécessaires. Il s'éleva donc contre eux une école opposée, qui se rattachait à celle d'Aristote; mais cette école n'attaqua pas seulement ce qui devait être attaqué, et, comme Aristote, elle se jeta dans l'excès contraire.

Descartes, dans le texte des méditations, paraissait entendre ce qu'il appelait les idées *innées*, au sens où Platon disait que certaines notions sont en nous à notre naissance, et que les découvrir, c'est se ressouvenir[1]. Gassendi, dans ses objections, avait réfuté l'existence des idées innées ainsi entendues, et Descartes, dans ses réponses aux objections et dans ses lettres, avait expliqué qu'il voulait exprimer par le terme d'idée *innée*, une faculté naturelle de percevoir ou de concevoir certaines vé-

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I, p. 116.

rités qui ne viennent pas des sens[1]. Malebranche, malgré la rétractation de Descartes, avait continué la réfutation de Gassendi. Locke, à son tour, reprit et compléta les objections de ses prédécesseurs, comme si Descartes ne s'était pas rétracté.

Comme quelques-unes des objections de Locke porteraient contre les idées innées entendues dans le sens raisonnable, c'est-à-dire en tant que produites par une faculté naturelle, nous allons reprendre tous les arguments dont Locke a rempli le premier livre de son *Essai sur l'entendement humain*; nous nous permettrons seulement d'en changer un peu l'ordre, pour la commodité de la discussion.

« On avance, dit Locke, que les vérités innées nous sont connues implicitement dès notre naissance, et qu'elles n'ont plus qu'à se développer; mais il n'est pas facile de comprendre ce qu'on entend par cette connaissance implicite. Avions-nous une connaissance implicite du triangle avant d'en comprendre la définition? Toute idée est, ou actuellement présente à l'intelligence ou, pour ainsi dire, en réserve dans la mémoire. Si elle n'est ni dans la mémoire, ni présente à l'esprit, elle n'est pas dans l'esprit. S'il y a des idées innées, elles doivent être dans la mémoire, c'est-à-dire se représenter sans aucune impression extérieure et produire, quand elles reviennent, un jugement de reconnaissance, ou, en d'autres termes, être reconnues pour avoir été déjà présentes à l'entendement. Les principes de la morale ne sont pas innés, parce qu'ils ne sont pas évidents d'eux-mêmes, et qu'ils ont besoin d'être ramenés à d'autres principes. Ils sont rapportés par les chrétiens à la volonté de Dieu qui punit et récompense, à la force publique par Hobbes, à l'excellence de l'homme par les stoïciens. Le principe :

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., i. I, introd. p. CX.

Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît, est plus recommandé que pratiqué. On n'ose pas dire qu'il n'est pas un principe, parce qu'on alarmerait tous les hommes. Une loi morale innée emporterait l'idée innée de législateur, de peine et de récompense, de Dieu, de vie à venir, et ces idées ne sont pas innées. Les axiomes ou principes ne sont pas innés, parce que les idées simples, dont ils se composent, ne le sont pas. Par exemple dans ce principe : *la même chose ne peut pas être et n'être pas*; les idées de *même*, *de chose*, ne sont pas innées; donc le principe qui s'en compose ne peut pas l'être. On allègue en faveur des principes innés un consentement universel qui n'existe pas. Le principe *ce qui est, est*, ou *la même chose ne peut pas être et n'être pas*, n'est pas universellement reçu. Les enfants, les idiots, les ignorants, les sauvages, qui, étant plus près de la nature, devraient manifester la connaissance de ces principes plus que les autres hommes, n'en donnent aucun signe. Les principes pratiques ou les principes de morale ne sont pas plus universellement reçus. Les brigands, qui observent les contrats et la justice entre eux, les violent à l'égard des autres. Si l'on dit qu'ils admettent la justice en théorie, qu'est-ce qu'un principe pratique inné qui aboutit à une spéculation? La conscience ne prouve pas qu'il y ait des principes innés; car les hommes sont souvent opposés entre eux par les sentiments de leur conscience, comme sur le pillage d'une ville, sur le duel, etc. On pourrait dire qu'une loi peut être connue, bien que violée; mais quand c'est l'autorité publique qui permet de l'enfreindre, cette loi ne peut être regardée comme innée. Les principes innés ne sont pas complétement énumérés par ceux qui en parlent. Chaque secte donne ses propres maximes pour innées. D'où vient ce dissentiment? Si l'on dit que les principes de morale sont innés, mais que l'éducation

les dénature, les enfants devraient mieux connaître ces principes que les hommes ne les connaissent. Si l'on dit que l'éducation ne peut les entamer, dans ce cas toutes les nations devraient être unanimes sur ces principes; ce qui n'a pas lieu. Mais quand même le consentement universel, qu'on invoque sans le prouver, existerait en faveur des principes, il n'en résulterait pas qu'ils fussent innés, car alors il faudrait dire que l'idée du doux et celle de l'amer le sont aussi. L'amour du bonheur et la haine du malheur sont innés; mais ce sont des inclinations et non des traces de quelque vérité gravées dans l'entendement. Ces inclinations se manifestent dans toutes nos actions : les prétendus principes innés sont souvent contredits par notre conduite. Il y a une grande différence entre une loi innée et une loi de nature; la première serait une vérité gravée originalement dans l'âme; la seconde est une vérité que nous ignorons, mais dont nous pouvons acquérir la connaissance en nous servant, comme il le faut des facultés que nous avons reçues de la nature, sans que nous ayons besoin d'une révélation positive. Telles sont les connaissances que nous devons à la sensation et à la réflexion. Un homme qui applique son esprit à la considération de ce monde et des causes de tout ce qu'il contient, parvient ainsi à l'idée de Dieu. Il fait part aux autres de cette découverte. La raison et le penchant naturel les portent à réfléchir sur cet objet; et cette idée se répand. Dieu n'a donc pas besoin d'imprimer en nous l'idée de son existence, puisqu'il nous a donné la faculté de trouver cette idée. Les principes qu'on prend pour innés sont dus à la crédulité de l'enfance, à l'autorité, à l'habitude; comme ils se sont imprimés dans l'intelligence de bonne heure et avant l'âge de raison, ils passent pour innés [1]. »

1. *Essai sur l'entendement humain*, liv. Ier.

Toutes ces raisons sont excellentes contre les principes innés, envisagés comme des propositions que nous apporterions toutes gravées dans notre âme; mais elles n'auraient pas la même valeur, si on voulait les employer contre l'existence de ces facultés distinctes de la sensation et de la réflexion, qui nous fournissent des perceptions ou des conceptions originales. C'est ce que nous allons essayer de faire voir en peu de mots.

Il est bien vrai qu'une connaissance ne peut être implicitement dans l'intelligence à notre insu. Loke dit qu'une idée est, ou présente à l'esprit ou en réserve dans la mémoire : nous irons plus loin que lui et nous dirons qu'une idée, qui n'est pas présente à l'esprit, n'est nulle part. En effet, dire qu'elle est dans la mémoire, c'est user d'une métaphore. La réminiscence qui n'est pas présente, n'existe pas plus dans l'âme que le mouvement n'existe dans un corps immobile, ou l'étincelle dans une machine électrique en repos. Quand la faculté de percevoir n'agit pas, la perception n'est nulle part, et quand la faculté de concevoir est inactive, la conception ou la réminiscence n'est en aucun endroit. Lorsque l'esprit s'est exercé à la réminiscence, il acquiert une facilité prodigieuse à la former; et c'est pour cela qu'il a l'air de la tirer d'un magasin ou d'une réserve qui serait pour ainsi dire sous sa main. Il n'en est pas moins vrai que cette réminiscence est une pure action de l'esprit, sans autre objet interne que l'esprit lui-même. Mais ce n'est pas sur ce sujet que nous voulons contester avec Loke. Notre dessein est de faire reconnaître qu'à la sensation et à la réflexion il faut joindre la perception de l'infini et des conceptions idéales que le philosophe anglais a méconnues.

Il avance que le principe : *Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît*, est plus recommandé que pratiqué. D'abord nous ne prétendons pas

qu'on naisse avec ce principe tout imprimé dans l'esprit, comme une inscription placée sur un monument, mais avec la faculté de se former intérieurement, en présence des mœurs humaines, le modèle d'un homme qui ne fait pas à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît, et qu'on s'impose à soi-même et aux autres ce modèle de conduite. Quant à l'exécution de ce principe, la passion s'y oppose souvent, mais le repentir prouve que, pour n'avoir pas été suivi, il n'en était pas moins conçu par l'intelligence. « Les principes de la morale, dit Locke, sont rapportés par les chrétiens à la volonté de Dieu, qui punit et récompense; à la force publique par Hobbes, à l'excellence de l'homme par les stoïciens. » Nous avons fait voir plus haut comment la loi naturelle se concilie avec le respect de la volonté de Dieu et avec l'existence de la loi écrite [1]. Les stoïciens, en plaçant la morale dans l'excellence de l'homme, posaient un principe trop vague et trop général, qui avait besoin d'explication, comme nous avons essayé aussi de le montrer [2]; mais ils comprenaient au moins que la morale est fondée sur une base qui lui est propre et que ses axiomes ont une évidence naturelle.

« Une loi morale innée emporterait, dit-on, l'idée innée de législateur, de peine et de récompense, de Dieu, de vie à venir, et ces idées ne sont pas innées. » Cette objection porterait aussi bien contre une faculté innée de concevoir un modèle de conduite, que contre des maximes toutes faites qui seraient imprimées dans notre esprit et à notre naissance. Nous devons donc y faire une attention particulière. Locke ne voyait dans la morale que l'accomplissement des actes qui doivent nous attirer les récompenses ou nous épargner les peines portées par un législateur; il avait raison de dire que cette

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, chap. III, §§ 5 et 6.
2. *Ibid.*

morale présuppose l'idée de législateur, de peines et de récompenses; mais la morale consiste dans l'exécution désintéressée d'un modèle intérieur. Cette conception produit celle du mérite et du démérite, des peines et des récompenses et du législateur[1]. Ce n'est donc pas la loi naturelle qui présuppose l'idée de législateur, de peine et de récompense, de Dieu, de vie à venir etc.; ce sont au contraire ces idées qui présupposent l'idée de la loi naturelle.

Le philosophe anglais est fondé à dire que certains axiomes qu'il cite et qui ne sont que des propositions tautologiques ne peuvent être regardés comme innés parce que les idées simples dont ils se composent ne le sont pas; mais il ne faut pas en conclure que les principes moraux et les principes mathématiques ne sont pas le produit d'une faculté spéciale, et que les éléments dont se composent ces principes dérivent de la sensation et de la réflexion. Le cercle parfait, la parfaite justice ne nous sont donnés ni par la sensation, ni par la contemplation de nous-mêmes.

Nous accordons que le consentement universel en faveur des vérités nécessaires ne prouverait pas qu'elles fussent innées, au sens que Locke prête à Descartes, et qu'il suffirait pour expliquer ce consentement d'une faculté naturelle comme celle qui produit la connaissance de Dieu et de l'âme, ou l'amour du bonheur et la haine du malheur. Mais il ajoute que cette faculté n'existe pas, parce qu'on ne peut alléguer en sa faveur le consentement universel qui en prouverait l'existence. Nous nous sommes expliqué longuement sur le dissentiment apparent des peuples au sujet de la morale, et nous avons fait voir que, sous les apparences du désaccord, les principes sont entendus partout de la même manière, quoiqu'ils ne

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, chap. III, § 2.

soient nulle part pratiqués comme ils devraient l'être[1]. Nous avons essayé de montrer que les enfants ont naturellement la connaissance du bien et du mal, et que l'éducation ne peut leur transmettre aucune idée simple[2]. Ils connaissent donc les principes de la morale aussi bien que les hommes faits, mais ils n'ont pas réfléchi sur ces principes; ils n'en ont pas tiré les conséquences et ne les ont pas appliquées aux différentes situations de la vie. Voilà pourquoi les enfants sont inférieurs aux hommes dans la science morale, et pourquoi les peuples barbares, qui sont comme dans l'enfance, paraissent ne pas entendre la règle des mœurs, comme les peuples arrivés à l'âge mur de la civilisation.

L'auteur de l'*Essai* prétend que l'amour du bonheur et la haine du malheur se manifestent dans toutes nos actions, et que les prétendus principes innés sont souvent contredits par notre conduite. Mais, combien ne voit-on pas d'hommes abandonner le soin de leur intérêt bien entendu, pour saisir l'objet d'une passion présente, qui compromet leur véritable bonheur! La passion nous fait donc trahir notre amour du bonheur, comme elle nous fait oublier la connaissance du bien et du mal, et l'obligation que cette connaissance nous impose.

Locke affirme que la sensation et la réflexion suffisent à l'explication de toutes les connaissances humaines. Par exemple, suivant ce philosophe, on s'élève à l'idée de Dieu par le spectacle de ce monde, que nous donne la sensation, et par l'idée de la cause, que nous fournit la conscience ou la réflexion. Mais la cause que nous révèle la conscience est une cause bornée, finie, et l'idée que nous nous formons de la divinité est celle d'une cause infinie. Le spectacle du monde ne nous découvre qu'un

1. Voy. plus haut, t. II, liv VII, chap. III, § 8
2. *Ibid.*, § 7.

objet limité, et nous croyons qu'il y a en Dieu une puissance sans limite ; il est donc impossible d'expliquer par la sensation et la réflexion toutes seules nos connaissances et nos croyances relatives à la Divinité[1]. Il en est de même des conceptions idéales, qui sont les principes de la géométrie et de la morale. Descartes, qui supposait qu'il peut y avoir hors de nous des figures géométriques, ajoutait qu'elles sont trop petites pour tomber sous la prise de nos sens extérieurs, et qu'il fallait bien qu'elles se formassent dans notre esprit sans modèle externe, par une intellection pure. De même si nous approuvons ou désapprouvons la conduite d'un de nos semblables, ce n'est pas en la comparant à celle d'un autre homme, car à quel signe reconnaîtrions-nous celui qui doit servir de modèle à l'autre? C'est en les comparant tous les deux au modèle intérieur que nous concevons sans l'avoir jamais vu de nos yeux, modèle que nous ne réalisons jamais entièrement par notre conduite, et que nous ne pouvons découvrir par la contemplation de nous-mêmes[2].

Quant à l'assertion que les principes moraux et les autres vérités nécessaires sont dus à la crédulité de l'enfance et à l'autorité, nous avons fait voir que l'autorité est obligée d'employer l'instrument de la parole, et que la parole du maître ne peut que nous aider à composer ou à décomposer nos connaissances primitives, mais qu'elle ne peut par elle-même nous transmettre aucune connaissance originale[3].

§ 2. Théorie des facultés intellectuelles suivant Locke.

Selon le philosophe anglais, la réflexion découvre en nous plusieurs opérations intellectuelles, qu'il rapporte

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VIII, chap. III, § 1.
2. *Ibid.*, liv. VII, chap. II, § 7 et chap. III, § 1.
3. *Ibid.*, chap. III, § 7.

à des facultés différentes. Ces facultés sont la perception, la rétention, la distinction, la comparaison, la composition et l'abstraction[1]. Nous avons fait voir que l'auteur de l'*Essai* n'est pas venu à bout d'établir une différence précise entre les choses qu'il entend par les mots de sensation, de perception et d'idée[2]. Il décompose la rétention en *contemplation* ou faculté de tenir une idée présente à l'esprit, et *mémoire* ou faculté de rappeler l'idée après qu'elle a disparu, en y joignant le jugement que nous avons déjà possédé cette idée. Ces deux facultés sont à peu près celles que nous appelons la *réminiscence* et la *reconnaissance*[3]. La *distinction* ne nous paraît qu'un résultat de la mémoire. Pour distinguer l'idée de la douceur et l'idée de l'amertume, suivant l'exemple rapporté par Locke au même endroit, il suffit d'une réminiscence exacte de ces deux qualités. Ce que l'auteur prend ici pour une faculté ou au moins pour une opération nouvelle ne nous paraît qu'un degré de ce qu'il appelle la rétention, c'est-à-dire, de la réminiscence.

Nous en dirons autant de la *comparaison*, si l'on veut parler d'une comparaison involontaire. Il est impossible de se retracer deux étendues, deux durées, deux qualités, sans se les représenter comme semblables ou dissemblables, et par conséquent sans les comparer involontairement. Ce genre de comparaison ne se distingue donc pas d'une réminiscence exacte. Quant à la comparaison volontaire, nous avons montré qu'elle n'est qu'une combinaison de la perception, de la réminiscence et de la volonté[4]. La *composition* ne nous semble pas non plus une faculté spéciale. « Cette faculté, dit le philosophe, est celle d'ajouter une idée à une idée, une toise à une

1. *Essai*, liv. II, chap. IX-XI.
2. Voy. plus haut, t. Ier, liv. VI, chap. III, § 9.
3. Voy. t. II, liv. VI, chap. VI, § 1, et liv. VII, chap. I, § 1.
4. Voy. plus haut, t. Ier, liv. V, chap. II, § 2.

toise, un stade à un stade, et ainsi sans nous arrêter jamais. » Il se flatte d'expliquer ainsi la perception et l'infini. Mais pour ajouter une chose finie à une chose finie, il suffit de l'observation, c'est-à-dire de la perception des sens et de la mémoire. Si nous pouvons ajouter en idée un stade à un stade, sans nous arrêter jamais, c'est que nous percevons l'infinité de l'espace, et cette perception ne peut pas s'appeler *composition*. Ce n'est pas parce que nous ajoutons le fini à lui-même que nous percevons l'espace infini, c'est parce que nous percevons l'infinité de l'espace que nous pouvons, sans nous arrêter jamais, ajouter en idée les stades aux stades.

Locke entend par *abstraction* la faculté de se former des idées générales ; cependant une idée peut être abstraite sans être encore générale[1]. On peut penser à la forme d'un corps octogone, sans penser que cette forme appartient à plusieurs autres corps, et par conséquent on a une idée abstraite, qui n'est pas encore une idée générale. Il est vrai que toute idée générale est d'abord une idée abstraite : en effet, lorsque l'on considère la qualité par laquelle se ressemblent plusieurs individus, on fait abstraction des qualités par lesquelles ils diffèrent, et plus l'idée est générale, plus elle est abstraite[2]. Mais l'abstraction est, comme nous l'avons dit, la nature même de la réminiscence ; toute réminiscence est un démembrement d'une perception primitive[3] ; l'abstraction n'est donc encore qu'un mode de ce que Locke appelle la *rétention*.

En résumé, des différentes opérations ou facultés que Locke découvre en nous par la réflexion, il n'y en a qu'une qui soit véritablement distincte de la perception des sens et de la conscience : c'est la rétention, laquelle se décompose en réminiscence et en reconnaissance.

1. Voy. plus haut, t. Ier, liv. VI, chap. I, § 2.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, t. II, liv. VII, chap. I, § 4.

Toutes les autres ne sont que des modes ou des degrés de la rétention. Ces facultés, suivant l'auteur, ne font que composer ou décomposer les idées fournies par la sensation et la réflexion, de sorte que les matériaux de ces facultés sont les mêmes que ceux des deux premières; et il dit expressément que la sensation externe et la sensation interne sont les seuls principes de la connaissance pour l'esprit humain, et les deux seules fenêtres par lesquelles la lumière est introduite dans cette chambre obscure[1].

Il ne serait cependant pas impossible de trouver dans l'*Essai sur l'entendement humain* quelque aveu implicite que ces deux facultés ne suffisent pas pour expliquer la formation de toutes les idées de l'intelligence humaine. « Je le confesse, dit l'auteur, il y a une idée qui serait d'un usage général pour l'humanité, puisque le mot qui l'exprime fait partie du langage commun : cette idée est celle de substance, que nous n'obtenons, ni ne pouvons obtenir par sensation ou par réflexion. Si la nature prenait soin de nous fournir quelques idées, on devrait espérer qu'elle nous fournirait celles que nous ne pouvons acquérir par nos propres facultés; mais nous voyons au contraire que, comme l'idée de substance ne nous vient pas par les deux routes qui amènent les autres idées dans notre esprit, nous n'avons pas une idée claire de la substance, et nous n'entendons par ce mot qu'une vague supposition de *je ne sais quelle idée*, c'est-à-dire de quelque chose dont nous n'avons pas d'idée particulière, distincte et positive, que nous supposons être le *substratum* ou le support des idées, que nous connaissons clairement[2]. »

Il y a dans ce passage plusieurs assertions singulières à relever : premièrement, on suppose que nous n'avons

1. *Essai*, liv. II, chap. XI, § 17.
2. *Essai*. liv. Ier, chap. IV, § 18.

point l'idée d'une chose dont le nom fait partie du langage général, comme si un mot pouvait être d'un usage commun sans exprimer quelque idée[1]; secondement, on avance que la nature devrait nous procurer les idées que nous n'acquérons pas par nos propres facultés, comme si ces facultés ne faisaient pas partie de la nature, ou comme si la nature pouvait nous fournir des connaissances autrement que par nos facultés; troisièmement, on prétend que nous mettons sous le mot de substance une idée obscure, qui est le support des idées claires. Locke confond ici les idées et les objets qu'elles représentent; car la substance n'est pas pour nous une idée soutien d'autres idées, mais une réalité qui est le soutien des qualités perçues par les sens extérieurs et le sens intime. Nous voulons surtout faire remarquer que Locke admet à son insu la présence dans notre âme d'une idée qui ne nous est venue ni par la sensation ni par la réflexion. Il a beau dire que cette idée est vague, obscure, confuse et le support des idées claires, il faut qu'il l'admette au moins comme idée confuse, et il aurait dû chercher par quelle voie elle s'était introduite dans l'intelligence, puisqu'il lui fermait la route de la sensation et celle de la réflexion. La conscience et la mémoire nous font connaître en nous-mêmes quelque chose qui ne change pas; mais l'idée de la substance ne comprend pas seulement la substance que nous sommes; elle s'applique aussi à un objet qui n'a point commencé et qui ne peut pas finir, à moins qu'une puissance capable de la créer et de l'anéantir ne la précède et ne lui survive[2], et, sous cette forme, l'idée de la substance dépasse les limites de la conscience. Locke a donc raison de dire que l'idée de la substance, s'il la prend dans

1. Voy. plus haut, t. Ier, liv. VI, chap. II, § 4.
2. Voy. plus haut, *ibid.*, § 6 et chap. V, § 10.

toute son extension, ne nous est venue ni par la sensation ni par la réflexion; mais il aurait dû en tirer la conséquence que ces deux sources ne suffisent pas à la production de toutes nos idées.

Locke reconnaît encore l'existence des vérités éternelles, qu'il regarde comme les rapports des idées abstraites[1]. Nous avons montré que les conceptions géométriques et les conceptions morales ne sont pas abstraites d'autres objets, mais des conceptions primitives et originales. L'existence de l'infini n'est pas non plus une abstraction. Locke a donc tort de regarder les vérités éternelles comme des rapports d'idées abstraites; dès qu'il admettait des vérités de ce genre et l'idée de l'éternité, il devait reconnaître d'autres sources de connaissances que la sensation et la réflexion, dont les objets ne sont pas éternels.

Nous trouvons un aveu plus explicite encore dans un passage où il parle de vérités qui concernent les choses placées hors de la portée des sens extérieurs et du sens intime[2]. Il accorde que les conceptions mathématiques et morales se forment dans notre esprit, sans que nous ayons besoin de l'expérience particulière d'aucun objet correspondant; seulement, il pense que nous pouvons forger ces conceptions à notre fantaisie[3]. Leibniz lui objecte avec raison que les idées de la justice et de la tempérance ne sont pas de notre invention, non plus que celles du cercle et du carré[4]. Mais quand même nous userions de notre liberté dans la formation des idées morales et des idées mathématiques, de cela seul que, de l'aveu de Locke, elles ne sont pas le fruit de l'expérience,

1. *Essai*, liv. IV, chap. XI, §§ 13 et 14.
2. *Beyond the discovery of our senses*, liv. IV, chap. XVI, § 5.
3. *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV. chap. IV, §§ 5-10.
4. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, liv. IV, chap. IV, §§ 5-10.

elles auraient dû encore lui faire reconnaître une faculté intellectuelle distincte de la sensation et de la réflexion.

§ 3. Système de Condillac.

Leibniz s'était donné la tâche de combattre pied à pied le livre de Locke, dans son *Nouvel essai sur l'entendement humain.* Malgré ses efforts, compromis surtout par sa fausse théorie sur l'harmonie préétablie et sur la prétendue nécessité des propositions identiques, la doctrine de Locke se répandit en Angleterre et en France. Dans ce dernier pays, elle fut adoptée par Voltaire, Diderot, Buffon, d'Alembert. Ce fut Condillac qui lui donna la forme la plus didactique. Il l'accepta d'abord tout entière et sans y rien changer, et ensuite il la rendit plus exclusive encore et plus incomplète.

Dans son premier ouvrage, le *Traité de l'origine des connaissances humaines*, publié en 1746, Condillac réduisit, comme l'avait fait Locke, toutes les facultés intellectuelles à la sensation et à la réflexion; mais dans un écrit postérieur, le *Traité des sensations*, qui parut en 1754, il supprima la réflexion, ne la considérant plus que comme un mode de la sensation. Par le mot de sensation ou de perception, Locke avait entendu la connaissance des corps : de la sensation ainsi comprise, il distinguait avec raison la mémoire ou ce qu'il appelait la *rétention*, le plaisir et la peine, car la connaissance n'est pas toujours accompagnée de peine ou de plaisir, et ces phénomènes se manifestent quelquefois sans la connaissance[1]. Enfin, il séparait encore d'avec la sensation et d'avec le plaisir et la peine la volonté ou le pouvoir libre de vouloir, qu'il appelait la seule puissance active de l'âme[2]. Suivant

1. Voy. plus haut, t. Ier, liv. VI, chap. IV, § 9.
2. Voy. plus haut, t. Ier, liv. II, chap. II, § 3.

cette théorie, la sensation nous donnait à connaître les objets extérieurs matériels, et la réflexion nous faisait apercevoir la sensation elle-même, et de plus, le plaisir et la peine et la libre volonté. Les idées fournies par la réflexion étaient donc tout à fait indépendantes des idées produites par la sensation, et il n'était pas possible de confondre ces deux facultés l'une avec l'autre. Mais Condillac posa en fait que la mémoire n'était qu'une sensation affaiblie; que le plaisir ou la peine accompagnaient toujours la connaissance des objets extérieurs; que le désir est une peine d'un genre particulier, et que la volonté n'est que le plus impérieux de nos désirs[1]. La mémoire se confondant avec la sensation, la volonté étant un désir, le désir une peine, la peine un mode inséparable de la sensation, la réflexion n'avait plus à nous faire connaître que la sensation seule. En supposant qu'aucune sensation ou perception d'objets extérieurs ne se fait en nous sans que nous l'apercevions, Condillac arrivait à regarder la réflexion comme un mode inséparable de la sensation, et la sensation comme l'unique faculté de l'âme.

Cette théorie est donc encore plus erronée que celle de Locke. D abord il n'est pas véritable que la conscience accompagne tous nos actes et que nous n'ayons aucune connaissance des objets extérieurs sans nous en apercevoir[2]. La conscience peut se détacher de la perception des choses extérieures, ou, pour parler le langage de Locke et de Condillac, la réflexion se distingue de la sensation. De plus, nous avons vu que la mémoire n'est pas une sensation affaiblie, que le plaisir et la peine se séparent de la connaissance, et réciproquement, et que la volonté se distingue du désir[3]. La réflexion nous montre

1. *Traité des sensations*, 1re, édit., p 85.
2. Voy. plus haut, t. Ier, liv. VI, chap. II. § 2.
3. Voy. plus haut, t, Ier, liv. VI, chap. III, § 9; t. II, chap. VI, § 5, et t. Ier, liv. II, chap. I et II.

donc autre chose en nous que la sensation. En troisième lieu, nous soutenons contre Condillac, comme nous l'avons soutenu contre Locke, que la sensation ne peut fournir la perception de l'infini, ni les conceptions morales et géométriques. Nous en dirons autant des actes intellectuels que nous avons renfermés sous le nom de croyance [1]. Nous ne recommencerons pas ici une discussion que nous avons épuisée, soit en traitant directement des différentes facultés intellectuelles, soit en examinant les diverses théories sur l'intelligence ; nous nous contenterons de dire que Condillac n'a point perfectionné la philosophie de Locke, comme on lui en a fait l'honneur, mais qu'il l'a rendue pire en la mutilant.

La tendance de la philosophie de Condillac, si l'on en déduit toutes les conséquences, est d'établir que nous ne connaissons que des choses matérielles, et que tous les objets de la pensée sont susceptibles de recevoir une représentation sensible, suivant l'expression de Diderot. Si l'on ne connaît que des objets sensibles ou matériels, il en résulte que l'on ne se forme aucune idée de ce qu'on appelle un esprit, telle que Dieu ou l'âme de l'homme; que nous n'avons aucune conception idéale de la vertu; que nous sommes déterminés dans nos actions uniquement par le plaisir ou le calcul de l'intérêt. On voit donc comment la doctrine de la sensation en psychologie conduit au matérialisme en métaphysique et à l'égoïsme en morale.

§ 4. Des conséquences matérialistes que l'on tire de l'étymologie des mots.

On allègue en faveur de la doctrine de la sensation que tous les termes d'une langue ont une étymologie prise

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VI.

des objets matériels, et que les mots étant les signes de la pensée, il résulte de là que nous n'avons d'idées que des choses sensibles. « Par exemple, dit-on, le mot *droit* n'est autre chose que la copie du mot latin qui signifie régler, régir ou conduire [1]. L'adjectif *juste* est encore le participe du verbe latin, qui signifie ordonner [2]. Ainsi, quand un homme réclame son *droit*, il demande seulement ce qui est réglé à son égard. Une ligne droite est celle qui est non pas tirée au hasard, mais réglée ou dirigée de façon à présenter le plus court chemin d'un point à un autre. Un homme juste est celui qui est comme on lui a commandé d'être. Il semble, poursuit-on, qu'il y ait une impropriété choquante à dire que Dieu est *juste*, car il n'y a rien de réglé, rien de fixé, rien de commandé à son égard. Ces expressions ne peuvent s'appliquer à la Divinité, bien qu'elles soient d'usage et que ceux qui s'en servent aient les meilleures intentions. Elles ne peuvent s'employer qu'à l'égard des hommes, qui sont par leur nature assujettis aux règles et aux commandements et dont le mérite principal est l'obéissance. Le mot *âme* vient d'*animus*, et *animus* se tire d'un mot grec qui signifie souffle [3]. »

Nous accordons que, dans l'origine, tous les mots ont désigné des objets sensibles ; mais peu à peu un certain nombre de ces termes se sont détournés du sens littéral et ont signifié soit des êtres incorporels, comme l'âme humaine et la Divinité, soit les actes immatériels de ces êtres invisibles. Si certains mots n'avaient pas changé

1. *Rectum*, participe du verbe *regere*.
2. *Jubere*.
3. Ἄνεμος, qui se dit pour ἄεμος de ἄω, lequel signifie la même chose que πνέω souffler. Les latins ont tiré *spiritus* de *spirare* ; enfin ψυχή vient de ψύχω, qu'Hésychius traduit par πνέω. Voy. les *Essais philosophiques* de Dugald Stewart, trad. par Ch. Huret, p. 277 et 284.

d'acception, comment distinguerait-on un sens propre et un sens figuré ? Il est manifeste que les objets sensibles ont été les premiers désignés. En montrant un objet matériel et en prononçant le mot par lequel on voulait l'exprimer, on faisait aisément comprendre qu'on avait ce dessein, les hommes étant doués d'une faculté naturelle qui les porte à employer l'articulation comme signe de leur pensée [1]. Mais quand il s'est agi d'exprimer un acte de l'âme ou un objet immatériel, comment a-t-on pu faire pour indiquer celui dont on voulait parler ? On ne pouvait la montrer du doigt : il fallait donc désigner les circonstances sensibles au milieu desquelles se produit tel acte de l'âme ou la pensée de tel objet immatériel, et s'en remettre à l'intelligence et à la sympathie de nos semblables du soin de deviner une chose immatérielle sous les mots qui désignent des objets sensibles. Ainsi les mots *inclination* et *penchant* ont un sens physique qu'il a été facile de déterminer en présence des objets matériels signifiés par ces mots, tel que le penchant d'une montagne ou l'inclination du corps. Mais le premier qui a parlé de son inclination immatérielle ou de son penchant moral pour une personne ou un objet, tout en employant des mots, qui n'avaient d'abord qu'une signification physique, a fait entendre autre chose que le mouvement de son corps vers cet objet ou cette personne. Chacun a compris ce qu'il voulait dire, parce que chacun savait ce qui se passe dans notre âme, lorsque notre corps est, pour ainsi dire, machinalement incliné vers l'objet qui nous attire. Chacun a vu que le nom de l'effet sensible était pris ici pour exprimer la cause insensible, c'est-à-dire l'acte de l'âme ; et comme, dans cette circonstance, la cause avait plus d'importance que l'effet, le mot d'inclination a fini par signifier plutôt l'état intérieur

1. Voy. plus haut, t II, liv. VIII, chap. II, § 5.

que l'état extérieur, et il est passé du sens propre au sens figuré. Ainsi le premier qui a employé le mot d'inclination pour exprimer un état de l'âme, ne courait pas le risque qu'on s'imaginât qu'il voulait parler seulement du mouvement de son corps. Le mot n'avait aucun inconvénient et, d'un autre côté, le nomenclateur ne pouvait en choisir un autre, car il devait mettre sur la voie de ce qu'il voulait signifier, et il n'avait rien de mieux à faire que de prendre le nom de l'effet pour exprimer la cause qui agissait alors en lui.

De même, ceux qui ont voulu parler de l'être un et identique qu'ils découvraient en eux et faire entendre que cet être n'a point de solidité, de poids, d'étendue, etc., ont employé les mots qui expriment les corps les plus subtils; ils ont dit un vent, un souffle, une haleine [1]; mais on a compris qu'ils cherchaient à exprimer quelque chose d'immatériel avec les mots les moins matériels, et on l'a compris, parce que chacun avait fait en soi-même la découverte d'un principe simple et indivisible, et sentait la nécessité de le désigner par les mots qui expriment ce qu'il y a de plus délié pour le sens. On ne pouvait pas choisir d'autre mot, parce que celui-là seul, par la voie de l'analogie, conduisait la pensée jusqu'à l'objet précis qu'on voulait rendre. Voilà comment les mots *âme* et *esprit* ont fini par signifier l'être simple et indivisible ou immatériel et ont même perdu en français leur signification primitive.

Quant aux mots *droit*, *tort*, *règle*, qu'on emploie au sens physique, comme au sens moral, il est facile de justifier cette double acception. L'esprit humain étant capable de concevoir des formes idéales auxquelles on s'efforce de conformer soit les figures que nous traçons, soit les actes que nous accomplissons, on a dû d'abord expri-

1. Ἄνεμος, ψυχή, πνεῦμα, *spiritus*, *animus*.

mer les lignes et les figures destinées à diriger les actes de la main, parce que ceux-ci ont été remarqués avant les actes de l'âme; ce sont les conceptions géométriques qu'on a d'abord appelées droites, régulières, parfaites, et par une analogie naturelle que nous avons déjà remarquée [1], on a donné les mêmes noms à ces conceptions morales qui servent à redresser notre conduite. Dugald Stewart fait observer que, pour exprimer la mémoire, il y a dans les langues un certain nombre de métaphores qui la comparent tour à tour à un magasin, à une planche, à une toile, à une peinture, à une sculpture, à une cire, à une vapeur, à un miroir, etc., et que ces mots ne trompent personne sur la nature de la mémoire, qui n'en est pas moins regardée comme un acte simple et immatériel de l'esprit. Il ajoute que les termes qui expriment les éléments des mathématiques ont eux-mêmes une étymologie matérielle, tels que point, ligne, cube, flexion, progression, et que cependant personne n'entend par ces mots des choses qui puissent se voir ou se toucher [2]. Il ne faut donc pas arguer de l'étymologie des termes pour en déterminer le sens, et la logique a eu raison d'appeler ce genre de raisonnement le sophisme de l'ambiguité des mots.

§ 5. Du sensualisme de David Hume.

Le système, qui rapporte toutes nos connaissances à la sensation produit, suivant l'acception qu'on donne à ce dernier terme, deux conséquences différentes. Si l'on entend par sensation la perception, c'est-à-dire la communication de l'âme avec les objets extérieurs matériels, la doctrine de la sensation conduit, comme nous l'avons dit,

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, ch III, § 5.
2. *Essais philosophiques*, trad. par Ch. Huret, p. 290 et 294; Leibniz, *Nouveaux essais*, liv. III. chap. Ier, § 5.

au matérialisme, à l'athéisme et à la morale de l'intérêt; si l'on entend par sensation un acte intérieur qui n'affirme rien sur l'existence externe de son objet, cette doctrine conduit à l'*idéalisme*, c'est-à-dire à la conclusion que l'âme ne connaît que ses idées, et non des objets extérieurs. Il y a dans l'*Essai sur l'entendement humain* un grand nombre de phrases qui peuvent se prendre dans cette dernière acception [1]. Nous avons vu que ce côté avait été aperçu et développé par Berkeley et par David Hume. La sensation n'étant qu'une modification de l'âme ou une idée, et l'âme n'étant en communication qu'avec ses idées, Berkeley trouve en Dieu la cause des idées et supprime les corps. David Hume, plus hardi, retranche Dieu et l'âme, et ne laisse plus que les idées elles-mêmes [2]; mais il abandonne bientôt cette interprétation de la doctrine de la sensation, pour s'en tenir à l'acception la plus ordinaire. Avant les *idées* il admet des impressions, dont les idées ne sont que les copies, et il regarde les impressions comme produites par les sens extérieurs ou les sens internes. Les unes sont déterminées par les objets sensibles, comme les impressions de la vue, de l'ouïe, du toucher; les autres sont de pures affections de l'âme, comme l'amour, la haine, le désir et la volition [3]. Toute prétendue idée qui ne correspond à aucune impression n'est qu'un mot vide de sens [4]. L'idée de cause, de pouvoir, de rapport nécessaire, ne correspond à rien de réel hors de l'esprit [5], et n'est que l'habitude de voir deux événements se succéder constamment, et l'attente instinctive du second à la vue du premier [6].

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. IV, § 8.
2. *Ibid.*, §§ 9 et 10.
3. *Œuvres philosophiques*. trad. franç., t. Ier, p. 77, 153.
4. *Ibid.*, t. Ier, p. 83 et plus haut, liv. VI, chap, II, § 4.
5. *Ibid.*
6. Voy. plus haut, t. II, liv. VIII, chap. I, 8.

Dans les idées de l'espace et du temps David Hume ne découvre que des contradictions qui viennent surtout de la divisibilité à l'infini, et il propose de considérer ces idées non comme des notions dont l'objet serait universel et infiniment étendu, mais comme des noms généraux exprimant plusieurs idées particulières. Les idées sur lesquelles reposent les mathématiques ne seraient aussi que des idées particulières fournies par les sens et reproduites par l'imagination; et, en conséquence, les quantités mathématiques ne pourraient pas être divisibles à l'infini [1]. « Rien n'est plus libre, dit-il encore, que l'imagination humaine, mais elle ne saurait s'écarter de ce fonds d'idées que lui suggèrent les sens extérieurs ou les sens internes [2]. » Quant à la morale elle est plutôt, suivant lui, l'objet du sentiment que de l'entendement. La beauté, soit morale, soit physique se sent plutôt qu'elle ne s'aperçoit. « Si nous en raisonnons, si nous tâchons d'en fixer les règles, nous envisageons alors le sentiment universel du genre humain [3]. »

Telle est la forme que la doctrine de la sensation revêt sous la plume de David Hume, lorsqu'il l'expose de suite et dans l'intention de proposer un système complet. Toutes les conséquences en sont rigoureusement déduites et toutes les parties solidement liées entre elles; mais, dans d'autres endroits de ses ouvrages, quand l'esprit de système ne souffle plus dans son âme, il revient à une plus juste appréciation de la vérité. De même qu'il a abandonné les conséquences *idéalistes* de la doctrine de Locke, il n'est pas plus fidèle aux conséquences *matérialistes* de cette théorie. Nous avons montré qu'il reconnaît des idées qui ne sont pas des copies d'impression telle

1. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t. II, p. 111, 115 et la note de la page 115.
2. *Ibid.*, t. Ier, p. 153.
3 *Ibid.*, t. II, p. 130.

que l'idée de certaines couleurs idéales, l'idée de la perfection, et ce qu'il appelle la relation des idées, c'est-à-dire les propositions de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique qui se découvrant, dit-il, par de simples opérations de la pensée, ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers et sont d'éternelles vérités [1]. La doctrine *sensualiste*, qui périrait déjà par l'erreur qu'elle renferme, périt donc plus encore par les inconséquences de ses plus habiles défenseurs.

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, chap. II, § 1.

CHAPITRE V

SYSTÈME DE KANT

§ 1er. Conceptualisme.

Les contradictions que nous avons signalées dans les écrits de David Hume ne furent pas remarquées. On demeura frappé seulement de la vive clarté avec laquelle il avait démontré que certaines idées ne peuvent sortir ni de la sensation, ni de la réflexion. Il avait conclu que ces idées ne sont que des noms vides de sens, et qu'il faut les bannir du langage. Ce *nominalisme* nouveau ne pouvait pas plus triompher que celui de l'antiquité et du moyen âge, pour les raisons que nous avons plusieurs fois indiquées [1]. Un philosophe de Kœnigsberg, que l'éloquence d'un de nos maîtres [2] a rendu célèbre et presque populaire en France, malgré l'obscurité de la pensée et l'affectation du langage, Kant, ne put consentir à ne voir que des mots dans les idées d'espace, de temps, de cause, de substance, etc. Il ne crut cependant pas devoir faire signifier à ces termes des objets extérieurs à l'esprit, et instituer ainsi un nouveau genre de *réalisme* fort légi-

1. Voy. plus haut, t. I, liv. VI, chap. II, § 4, et t. III, même liv. chap. I, § 5.
2. M. Victor Cousin.

time; il pensa que ces mots expriment de pures conceptions de l'intelligence, sans réalité extérieure, n'ayant d'existence que dans l'esprit, et produisit un nouveau *conceptualisme*, qui ne pouvait avoir plus de succès que l'ancien [1], puisqu'il éliminait du nombre des réalités extérieures, non plus seulement les genres ou les qualités générales, mais l'espace, le temps, la substance et la cause.

§ 2. Les connaissances *a posteriori* et les connaissances *a priori*.

Kant commence par distinguer des connaissances qui nous viennent de l'expérience [2], et d'autres qui, bien que provoquées par l'expérience, n'en sont cependant pas dérivées [3]. Il a été précédé dans cette voie par Platon, Descartes et Leibniz. Ce dernier s'est servi, comme le fait Kant, des mots *a posteriori* et *a priori* pour exprimer les connaissances de l'expérience et celles qui ont une autre origine [4]. « Les connaissances *a priori*, dit le philosophe de Kœnigsberg, sont nécessaires et universelles; *nécessaires*, en ce sens que leur contraire implique contradiction; *universelles*, en cet autre sens que tous les hommes les professent d'une manière uniforme. Toute connaissance nécessaire est universelle; toute connaissance universelle est nécessaire. C'est à ce double titre que les connaissances *a priori* se distinguent des connaissances *a posteriori* ou de l'expérience, lesquelles ne sont ni nécessaires ni universelles, puisque leur contraire n'implique pas contradiction, et que, dans ce dernier

1. Même liv., chap. I, § 5.
2. Voy. plus haut, t. I, liv. VI, chap. I, § 4.
3. *Critique de la raison pure*, 7e édit., Leipsick 1828 (en allemand), p. 2.
4. Voy. plus haut, t. III, même liv., chap. III, § 7, et Leibniz, *Nouveaux essais*, liv. IV, chap. X, § 2.

genre, chacun a des connaissances différentes [1]. » Nous montrerons tout à l'heure que Kant n'a pas saisi le véritable caractère des connaissances nécessaires.

§ 3. Jugements analytiques et jugements synthétiques.

Pour mieux faire comprendre la distinction des connaissances *a priori* et des connaissances *a posteriori*, Kant divise les jugements en deux classes. Dans la première il place les jugements où l'attribut n'ajoute rien à l'idée exprimée par le sujet, et qui sont tous, dit-il, *a priori*. Ce sont les propositions que Leibniz appelle identiques, comme par exemple celle-ci : *Tout corps est étendu*. Kant les nomme jugements *analytiques* ou *explicatifs*, parce que l'attribut ne fait ici que décomposer ou expliquer l'idée exprimée par le sujet. Dans la seconde classe, il range les jugements où l'attribut ajoute quelque chose à l'idée du sujet, et qui peuvent être *a priori* ou *a posteriori*, comme ces propositions : Le corps est pesant, $7 + 5 = 12$, tout ce qui arrive a sa cause, etc. Il appelle ces propositions les jugements *synthétiques* ou *extensifs*, par opposition aux jugements analytiques [2]. Le terme *extensif* n'est pas bien choisi, parce que l'attribut qui ajoute quelque chose au sujet n'en augmente pas l'extension, mais la compréhension [3]. Le nom de *synthèse*, est consacré depuis longtemps à la recomposition des objets précédemment analysés, recomposition qui a lieu seulement dans l'enseignement, c'est-à-dire dans la transmission de la vérité [4]. C'est un vice dans le langage des sciences que le même terme ait deux sens différents.

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 4.
2. *Ibid.*, p. 8-11.
3. Voy. plus haut, t. I, liv. VI. chap. I, § 2.
4. Voy. Descartes, *Essai de synthèse*, ou les méditations mises dans l'ordre synthétique, *la Logique* de Port-Royal, et plus haut, t. III, liv. X, chap. II, § 3.

Kant pose en fait que tous les jugements qu'il appelle analytiques ou explicatifs sont *a priori*, ou en d'autres termes, qu'ils ne viennent pas de l'expérience. « La proposition : *Tout corps est étendu*, est, dit-il, une proposition *a priori* et non un jugement de l'expérience; car, avant de m'adresser à l'expérience, j'ai déjà toutes les conditions de mon jugement dans la conception de corps; il ne me reste plus qu'à tirer de cette conception l'attribut qu'elle renferme, et à remarquer la nécessité de ce jugement en vertu du principe de contradiction, nécessité que l'expérience ne m'apprendra jamais [1]. »

En exposant la théorie intellectuelle de Leibniz, nous avons critiqué le prétendu caractère de nécessité qu'il attribuait aux propositions identiques [2]: nous adresserons la même critique aux jugements analytiques de Kant. La proposition : *Tout corps est étendu*, est purement expérimentale. En effet, si cette proposition veut dire que ce qui résiste est étendu, elle ne dépasse pas les bornes de l'expérience; et si le mot corps signifie l'étendue, la proposition revient à ces termes : Toute étendue est étendue; l'attribut ne fait que de répéter le sujet. La nécessité où nous sommes de ne pas nous contredire, si nous voulons nous entendre avec nous-mêmes et avec les autres, ne peut être considérée comme dépassant les bornes de l'expérience; car c'est l'observation qui nous apprend que l'on n'est pas compris, quand on se contredit. Si donc le philosophe de Kœnigsberg entend par connaissance nécessaire, non pas celle dont l'objet est nécessaire, absolu, infini, ainsi que l'entendait Descartes [3], mais celle qui se fonde uniquement sur le principe de contradiction, il n'a pas renfermé dans sa théorie les véritables connaissances nécessaires : il a pris pour

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 9.
2. Voy. plus haut, t. III, même liv., chap. III, § 3.
3. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. V, § 1.

telles, à l'exemple de Leibniz, de pures nécessités verbales, des nécessités relatives, si nous pouvons nous exprimer ainsi; par exemple, la nécessité que Davus soit Davus et non Œdipus, qu'un bateau soit un bateau et non autre chose [1], en d'autres termes, des nécessités soumises à l'existence d'un Davus et d'un bateau, c'est-à-dire des nécessités expérimentales. Les jugements analytiques de Kant ne sont donc pas des connaissances *a priori*, mais *a posteriori*.

Quant aux jugements dits *extensifs* ou *synthétiques*, ils peuvent être, suivant Kant, soit *a posteriori*, soit *a priori*. Les jugements synthétiques *a posteriori* sont fournis par l'expérience comme par exemple celui-ci : les corps sont pesants. Nous pouvons en effet avoir renfermé plusieurs qualités sous l'idée de corps sans y comprendre celle de la pesanteur, et c'est l'expérience qui nous apprend que nous devons joindre cette propriété aux premières.

Les jugements synthétiques *a priori* dépassent l'expérience. Ce sont : 1° *les jugements mathématiques*, comme : $7 + 5 = 12$; entre deux points, la ligne droite est le plus court chemin, etc.; 2° *les principes de la physique pure*, tels que ceux-ci : dans tous les changements du monde sensible, la quantité de matière reste toujours la même; le corps en mouvement ou en repos, persévère éternellement dans l'un et dans l'autre, si aucune force étrangère n'agit sur lui ; l'action et la réaction sont égales, etc.; 3° *les principes métaphysiques*, comme par exemple, le monde doit avoir un premier principe [2].

Ce sont les jugements synthétiques *a priori* qui forment le sujet de l'examen particulier de notre philosophe. Nous accordons que ces jugements ne sont pas des propositions identiques, mais contiennent des connaissances

1. Voy. plus haut, t. III, même liv., chap. I, § 5.
2. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 11-15.

réellement marquées du caractère de la nécessité, c'est-à-dire des connaissances dont les objets ont une existence nécessaire. Nous avons montré que les jugements mathématiques viennent d'une conception idéale [1], et que les axiomes métaphysiques sont dus à la perception de l'infini [2]. Quant aux principes de la physique pure, nous ferons remarquer qu'ils sont les mêmes que les principes rapportés à la métaphysique. Cette proposition : le monde doit avoir une première cause, est la même que celle-ci : ce qui commence ne peut commencer par soi-même, ni finir par soi-même, ce qui est à présent a toujours été et sera toujours, ou tient l'existence d'une force capable de lui donner l'être et de le lui ôter, et qui est elle-même incréée et impérissable [3]. Or ce principe se retrouve sous cette forme : dans tous les changements de ce monde sensible il y a un fonds immuable; ou, en d'autres termes, la quantité de matière reste toujours la même, à moins que Dieu ne la diminue ou ne l'augmente, car de sa nature elle ne peut ni s'augmenter ni se diminuer ; et sous cette forme encore : l'effet produit dans un corps doit y demeurer toujours, à moins qu'une force étrangère ne vienne l'y détruire. C'est toujours le principe que ce qui existe ne peut ni commencer ni finir par soi-même. Les axiomes de la physique pure rentrent donc dans les axiomes de la métaphysique.

Il est vrai que certains êtres ont en eux un principe de changement : les hommes ont le pouvoir de vouloir et celui de mouvoir, et par ces facultés ils déterminent des changements dans leur âme et dans leur corps. Mais ils ne se sont pas donné ces facultés ; elles n'ont pas commencé d'être par elles-mêmes, et elle ne cesseront pas d'être par elles-mêmes. Quant aux êtres qui sont regar-

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, chap. II, § 7.
2. *Ibid.*, liv. VI, chap. V.
3. *Ibid.*, *ibid.*, § 11.

dés comme privés de ces pouvoirs, c'est-à-dire aux corps inorganisés, il résulte nécessairement de la supposition que le changement ne peut se faire en eux que par autrui. De là ces principes de la physique : « Puisque la nature est inerte, un corps qui est animé d'un mouvement uniforme doit se mouvoir perpétuellement dans la même direction et avec la même vitesse, à moins qu'une autre force ne vienne agir sur lui, soit pour changer sa direction seulement, soit pour changer à la fois sa direction et sa vitesse; car de lui-même un corps ne peut rien changer ni à son état de repos, ni à son état de mouvement... Quand une force agit sur un corps, quand le mouvement s'est répandu dans toutes les parties de la masse et que toutes se meuvent d'une vitesse commune, tout est fini pour la force : elle a produit tout son effet, et l'on peut dire qu'elle est passée dans le mobile; qu'elle s'y est répandue, et qu'elle y reste, comme si elle y était enfermée. Ainsi le projectile lancé par la main, par un ressort, par un choc rapide, ou par une explosion soudaine, s'en va, parcourant l'espace, pour obéir à la force qui a produit son effet et *qui présentement n'agit plus sur lui*. Si ce projectile ne rencontrait rien, ni l'air, ni l'eau, ni aucun fluide, ni aucun corps en repos, ni aucun corps en mouvement; si, en outre, aucune autre puissance n'agissait sur lui, il s'en irait, suivant la ligne de l'impulsion qu'il a premièrement reçue, et il la parcourrait d'un mouvement *uniforme, sans se dévier et sans s'arrêter*. Après un siècle, comme après une seconde, il aurait encore la même direction et la même vitesse. Cette permanence du mouvement est l'un des attributs de l'inertie; on peut l'exprimer en disant que l'action d'une force ne dure qu'un instant, et que l'effet qu'elle produit se continue *éternellement*[1]. »

1. Pouillet, *Éléments de physique*, 4e édit., t. Ier; p. 43-46.

Ainsi rien ne périt dans l'univers, ou pour concevoir la perte de quelque chose, nous sommes obligés d'avoir recours à l'intervention d'une force qui est elle-même impérissable, c'est-à-dire à Dieu. Un corps ne perd de sa force que ce qu'il en communique à un autre, et il lui en communique plus ou moins, selon que celui-ci offre plus ou moins de résistance, ce qui fait dire que l'*action et la réaction sont égales*, et poser ce principe essentiel de mécanique : « Quand une même force agit sur des mobiles différents, elle leur imprime des vitesses qui sont en raison inverse de leurs masses ou de la quantité de matière qui les compose [1]. »

Tous ces principes sont *a priori* ; ils n'attendent point que l'expérience les démontre, car ils ne sont que la transformation de ce principe métaphysique : *Rien ne commence ni ne finit d'exister par soi-même.* Il est surprenant que le philosophe allemand n'ait pas aperçu que les principes de la physique pure se confondent avec les principes de la métaphysique. Dans l'ancienne division de la philosophie, la métaphysique spéciale comprenait la psychologie et la théologie naturelle ; la métaphysique générale ou l'ontologie renfermait des axiomes sur l'espace, le temps, la substance, la cause, qui sont nécessairement répétés dans la psychologie, la théologie et la physique ; de sorte que la métaphysique générale faisait un double emploi avec les autres parties de la philosophie. Kant ne remarque pas ce double emploi ; bien plus il se montre très-sévère pour la métaphysique telle qu'on l'a faite avant lui, et plein d'indulgence pour la physique pure. « Nous pouvons, dit-il, chercher le fondement des mathématiques pures et de la physique pure, c'est-à-dire chercher comment elles sont possibles ; car, puisque ces sciences existent, il est clair qu'elles sont possibles.

1. Pouillet, *Eléments de physique*, 4e édit., t. Ier, p. 47.

Quant à la métaphysique, ses progrès ont été si lents jusqu'ici, elle est si loin d'avoir atteint le but qu'elle s'était proposé, que tout le monde a le droit de douter qu'elle soit possible[1]. » Les principes de la physique pure n'étant autre chose qu'une partie des principes de la métaphysique, Kant aurait dû nier ou reconnaître les progrès de l'une et de l'autre en même temps.

§ 4. Les conceptions transcendantales. Division de ces conceptions.

Au surplus, le fondement qu'il propose de donner à la physique pure et à la métaphysique s'écroule et les entraîne dans une ruine commune. La tâche qu'il s'impose est de chercher le point d'appui des jugements synthétiques nécessaires ou *a priori*. « Ce fondement, dit-il, ne peut se trouver dans l'expérience, comme l'ont pensé à tort Locke et David Hume[2]. Il est dans la nature même de l'esprit humain[3]. » Descartes avait distingué parmi les connaissances celles dont les sens extérieurs étaient l'occasion et celles qu'il attribuait, suivant son expression, à la pure intelligence ou à la *raison pure*[4]. Mais pour Descartes, la raison pure concevait des idées dont les objets n'existaient que dans l'esprit, ou saisissait des réalités extérieures, c'est-à-dire indépendantes de la pensée qui s'y applique; elle connaissait l'existence de ce *moi* qui pense et l'existence d'une substance invariable sous la forme mobile de toutes choses, etc. Pour Kant la raison pure ne produit que des conceptions vides de toute réalité externe.

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 16.
2. *Ibid.*, p. 93.
3. *Ibid.*, p. 10 et 19.
4. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 1.

Les contradictions de la métaphysique viennent, suivant lui, de ce qu'on a prêté à cette science un objet en dehors de l'esprit. Pour concilier ces contradictions, il suffit de regarder la métaphysique comme un ensemble de conceptions purement internes. « J'appelle, dit-il, *transcendantale* une connaissance qui n'a pas affaire avec des objets, mais seulement avec notre faculté de connaître, en tant que celle-ci peut se déployer *a priori*. Un système de pareilles conceptions pourrait s'appeler une philosophie *transcendantale*[1]. »

Il entend donc par une conception *transcendantale* celle qui dépasse l'expérience et ne s'applique à aucun objet hors de l'esprit. Les conceptions de ce genre se divisent pour lui en trois classes; elles comprennent 1° les conceptions qui accompagnent l'exercice de la faculté sensitive, c'est-à-dire des sens extérieurs et du sens intime, telles que l'idée d'espace et l'idée de temps; 2° celles qui sans demander un développement actuel de cette faculté, s'appliquent cependant aux objets de l'expérience et accompagnent l'exercice de l'entendement et du jugement, telles que l'idée d'unité, de pluralité, etc.; 3° celles qui ne peuvent s'appliquer à aucune expérience et accompagnent l'exercice du raisonnement, telle que l'idée de la cause suprême.

Si Kant avait fait un chapitre sur la connaissance qui s'acquiert par les sens soit externes, soit internes, il aurait probablement donné à ce chapitre le nom d'*esthétique*, du mot grec qui signifie la sensation[2], et comme il consacre la première division de son ouvrage aux conceptions pures, c'est-à-dire sans objet extérieur, qui accompagnent, suivant lui, la connaissance sensitive, il donne à cette division le nom d'*esthétique transcendantale*.

1. Voy. plus haut, p. 19.
2. Αἴσθησις.

Il attribue la seconde classe des conceptions pures à l'entendement et au jugement, et la troisième au raisonnement. La logique ordinaire se divise en traité de l'idée ou de l'entendement, traité du jugement et traité du raisonnement. Kant appelle *analytique* la partie qui traite des jugements, parce que cette partie lui paraît s'occuper surtout des jugements qu'il nomme analytiques [1] et il appelle *dialectique* la partie qui traite du raisonnement, parce que le raisonnement lui semble conduire aux idées les plus générales et les plus élevées qui étaient l'objet de la dialectique dans la langue de Socrate et de Platon [2]. Comme, suivant lui, le jugement et le raisonnement ne produisent que des conceptions transcendantales, c'est-à-dire des conceptions qui dépassent l'expérience sans représenter d'objets extérieurs, il donne à la division de son ouvrage qui traite du jugement et du raisonnement le nom de *logique transcendantale*. Il la subdivise en *analytique* et *dialectique transcendantales* : la première traite des conceptions qui accompagnent le jugement et qui n'ont de réalité extérieure que si elles s'appliquent aux objets de l'expérience ; la seconde traite des conceptions qui accompagnent la raison entendue comme faculté qui produit les raisonnements, et ces dernières conceptions, dit-il, sont sans aucune application possible aux objets de l'observation [3].

Kant ne se propose pas de donner une liste complète de toutes les conceptions pures de l'esprit. Il croit que l'analyse de l'entendement humain n'est pas assez avancée pour qu'on puisse achever la philosophie transcendantale ; il veut seulement, dit-il, donner une pierre de touche pour apprendre à connaître la valeur de toute connaissance *a priori*. L'ouvrage qu'il présente au public est

1. Voy. plus haut, même chap., § 3.
2. *Ibid.*, t. III, p. 201.
3. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 61, 62, 64.

moins une *doctrine* qu'une *critique transcendantale*, puisqu'il n'augmentera pas le nombre de nos connaissances, mais qu'il les rectifiera seulement, et c'est pour ce motif qu'il appelle son livre *une critique de la raison pure* [1].

Il ne faut pas chercher dans cette *critique* une théorie des facultés de l'intelligence. Kant n'a point pensé à en donner une. Il distribue les conceptions transcendantales en trois classes, selon qu'elles accompagnent la faculté sensitive [2], l'entendement [3] et la raison [4]; mais il ne prétend pas exprimer par ces trois mots des facultés simples; au contraire, il n'est pas éloigné de considérer l'entendement comme un composé de plusieurs facultés, et de n'établir entre l'entendement et la raison qu'une différence de degré. « Une maxime logique, dit-il, demande que l'on réduise autant que possible la diversité apparente des facultés, que l'on cherche par la comparaison leur identité cachée, et qu'on examine si l'imagination jointe à la conscience ne serait pas la mémoire, l'esprit le discernement, peut-être même l'entendement et la raison [5]. » Nous n'aurons donc point à examiner la théorie des facultés de l'intelligence d'après le philosophe de Kœnigsberg, mais seulement à considérer si les conceptions qu'il appelle transcendantales, ont vraiment le caractère qu'il exprime par ce mot, c'est-à-dire si elles ne saisissent aucun objet hors de l'esprit, et si la classification qu'il donne de ces conceptions pures satisfait aux règles de la méthode.

1. *Critique de la raison pure*, p. 19.
2. *Sinnlichkeit.*
3. *Verstand.*
4. *Vernunft. Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 96 et 111.
5. *Ibid.*, p. 501.

§ 5. Les conceptions transcendantales qui accompagnent l'exercice de la faculté sensitive. Le matériel et le formel de la connaissance ; l'objectif et le subjectif.

Occupons-nous d'abord des conceptions pures de la première classe. Le philosophe allemand ne songe pas à refuser toute réalité au monde extérieur ; à ses yeux l'extérieur existe, il agit sur nos sens, il est l'occasion de l'action de notre faculté sensitive [1] et de notre entendement. Nous ne connaissons pas le monde extérieur tel qu'il est en lui-même, mais seulement tel qu'il nous paraît ; nous n'en saisissons pas la réalité intime, mais l'apparence, le phénomène [2].

Cette théorie n'est pas particulière à Kant, c'est celle de tous les philosophes : nous ne connaissons de la nature extérieure que le rapport de cette nature avec les organes qui nous aident à la connaître, c'est ce que nous avons déjà fait remarquer [3].

Pour exprimer l'acte de l'esprit par lequel nous saisissons le phénomène extérieur, Kant emploie indifféremment les mots de représentation [4], perception [5], intuition [6], sensation [7]. Ces mots ont cependant une valeur

1. Kant nous autorise lui-même à traduire le mot *sinnlichkeit* par celui de *faculté sensitive*, et non par celui de *sensibilité*. Voici comment il s'exprime dans une note de son ouvrage, à la p. 277 : « On ne doit pas dire le monde intellectuel au lieu du monde intelligible, comme on a coutume de le faire communément dans des ouvrages allemands. C'est la connaissance qui doit s'appeler *intellectuelle* ou *sensitive*, et c'est pour les objets de l'une ou de l'autre façon de connaître, qu'il faut garder les noms d'intelligible ou de sensible. »

2. *Die erscheinung. Critique*, etc., édit. citée, p. 243, 384, 385, 386, 553.

3. Voy. plus haut, t. I, liv. VI, chap. III, § 8, et t. II, liv. IX, chap. II, § 8.

4. *Vorstellung.*

5. *Wahrnehmung.*

6. *Anschauung.*

7. *Empfindung. Ibid.*, p. 25, 43, 273.

bien différente en philosophie. Les mots de *perception* et d'*intuition* expriment que nous saisissons un objet extérieur; le terme de *représentation* s'applique, au contraire, à un acte dont l'objet peut n'avoir aucune réalité hors de l'esprit, tel que la réminiscence. C'est l'équivalent du mot d'*idée* dans le sens où l'ont employé Malebranche et Berkeley, qui refusaient à l'homme la faculté de percevoir les objets externes; Kant aurait dû s'en tenir au terme de perception pour exprimer la connaissance sensitive.

Les phénomènes saisis par les sens sont pour le philosophe allemand la résistance, la couleur, le son, l'odeur et la saveur : ce sont précisément les qualités qui, suivant Descartes, ne se trouvent point dans les objets extérieurs, mais dans l'âme, et que Locke a appelées les qualités secondes de la matière. Quant à l'étendue et à la figure, que Locke rangeait parmi les qualités premières des corps, Descartes avait supposé que l'âme s'en formait spontanément l'idée à propos du mouvement des sens, et il avait à démontrer que ces idées correspondent véritablement à des objets externes. Kant supprime cette démonstration, non pas qu'il admette avec nous que l'étendue et la forme soient saisies directement par les sens comme des choses extérieures, mais parce qu'il regarde l'étendue et la figure comme de pures conceptions, sans aucune réalité hors de l'intelligence.

Pour distinguer ce que l'esprit reçoit du dehors d'avec ce qu'il produit de son propre fonds, dans l'exercice des sens extérieurs, Kant emploie le langage de la philosophie scolastique. On connaît la signification des mots *matière* et *forme* dans cette langue : la matière est l'objet corporel ou incorporel sur lequel travaille l'homme ou la nature; la forme est la propriété que l'objet tient de la nature ou de l'art. Dans l'exercice des sens, la matière est le phénomène extérieur saisi par les sens, c'est-

à-dire la résistance, la couleur, le son, l'odeur et la saveur; la forme est la conception pure que l'esprit ajoute de son fonds au phénomène, c'est-à-dire la conception de l'étendue et de la figure [1].

L'auteur emploie encore d'autres termes qui demandent quelque explication : il appelle *sujet* l'être qui pense et *objet* la chose extérieure connue par l'être qui pense. Ainsi, aux yeux de Kant, la résistance, la couleur, etc., qui ont une réalité extérieure, sont *objectives;* l'étendue et la figure, dépourvues de cette réalité, ne sont rien hors du *sujet* et sont par conséquent purement *subjectives* [2]. Cette langue diffère de celle de Descartes, qui appelait *réalité formelle* la réalité extérieure, et *réalité objective* la représentation intérieure de la pensée. « Il doit y avoir, disait-il, dans la cause extérieure de l'idée autant de réalité *formelle* qu'il y a dans l'idée de réalité *objective* ou de réalité par représentation [3]. » Pour Descartes, la réalité objective était la pensée interne et la réalité formelle était la cause extérieure de la pensée. Pour Kant, c'est le contraire : il entend par réalité objective ou matérielle la cause extérieure de la conception et par réalité formelle ou subjective la propriété même du sujet qui pense, et par conséquent la cause intérieure de la conception. Nous lui ferons ici le même reproche que pour l'emploi des mots extensif et synthèse. C'est la troisième fois qu'il commet la faute de changer le sens d'un mot et par conséquent de donner au même terme dans la langue philosophique deux acceptions différentes.

Voici comment il établit que la conception de l'étendue et celle de la figure ne contiennent rien d'extérieur ou, comme il le dit, d'objectif. « L'effet d'un objet sur

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 25-26.
2. *Ibid.*, p. 32-33.
3. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad G., t. Ier, p. 119 et suiv.

la faculté de représentation, en tant que nous sommes affectés de cet objet, est la sensation [1]. L'intuition [2], qui par le moyen de la sensation se rapporte à l'objet, s'appelle intuition empirique. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène [3]. Ce qui, dans le phénomène, correspond à la sensation, je l'appelle la *matière* du phénomène; mais ce qui fait que les éléments divers du phénomène sont ordonnés en de certains rapports, je l'appelle la *forme* du phénomène. Ce par quoi les sensations se coordonnent et se disposent dans une certaine forme ne peut être une sensation. En conséquence, la *matière* de tout phénomène nous est donnée *a posteriori;* mais la *forme* des phénomènes doit être préparée pour eux *a priori* dans l'esprit, et par conséquent elle peut être considérée abstraction faite de toute sensation. J'appelle *pure*, dans un sens transcendantal, toutes les représentations dans lesquelles il n'y a rien qui appartienne à la sensation. D'après cela la *forme pure* des intuitions sensitives, dans laquelle les éléments divers des phénomènes se sont représentés en de certains rapports, se trouvera *a priori* dans l'esprit. Cette forme pure de la faculté sensitive s'appellera elle-même une *intuition pure* [4]. Ainsi lorsque je sépare de la représentation d'un corps tout ce qui en est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité, et aussi tout ce qui, dans cette représentation, appartient à la sensation, comme l'impénétrabilité, la dureté, la couleur, etc., il me reste encore quelque chose de cette intuition empirique, savoir : l'étendue et la figure. Celles-ci appartiennent à l'intuition pure qui a lieu *a priori* dans l'intelligence, sans aucun objet actuel des sens, c'est-à-dire sans

1. *Empfindung.*
2. *Anschauung.*
3. *Erscheinung.*
4. *Reine anschauung.*

aucune sensation, comme une pure forme de la faculté sensitive [1]. »

« Nous ne pouvons parler, dit-il encore, de l'*espace* et des objets *étendus* que du point de vue de notre humanité ; sortons-nous de la condition *subjective* sous laquelle seule nous pouvons obtenir une intuition extérieure et être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien. Ce *prédicat* se dit des choses en tant seulement qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire en tant qu'elles sont les *objets* de la faculté sensitive. La *forme* constante de cette réceptivité que nous appelons sensitive est une condition nécessaire de tous les rapports sous lesquels les *objets* extérieurs nous apparaissent ; et quand nous faisons abstraction de ces objets, il reste une *intuition pure* qui prend le nom d'*espace*. Comme nous ne devons pas transporter les conditions propres de notre faculté sensitive aux choses en elles-mêmes, mais seulement aux phénomènes, nous pouvons bien dire que l'*espace* appartient aux choses qui nous apparaissent, mais non pas qu'il appartient aux choses en elles-mêmes, soit que ces choses nous apparaissent ou non, soit qu'elles apparaissent à d'autres intelligences que la nôtre. Car nous ne pouvons pas savoir si les intuitions des autres êtres pensants sont soumises aux conditions qui limitent les nôtres et qui sont générales pour notre humanité [2].

Nous avons, suivant Kant, une disposition innée à concevoir idéalement l'espace ; cette disposition se manifeste lorsqu'arrivent les sensations. Sans cette disposition, les objets des sensations ne seraient ni liés, ni en rapport les uns avec les autres. C'est donc notre faculté sensitive qui impose l'étendue aux phénomènes extérieurs ; ce n'est pas l'étendue extérieure qui s'impose à notre faculté sen-

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 25-26.
2. *Ibid.*, p. 32.

sitive. Par la conception de l'étendue ou de l'espace, notre faculté sensitive met en rapport, les uns avec les autres, les objets épars de la sensation. Voilà toute la réalité que possède l'espace, et Kant appelle cela *la réalité empirique de l'espace*. Mais, si l'on fait abstraction de la *matière* de la sensation, l'espace n'est plus qu'une intuition pure, qui n'a aucun objet extérieur et qui devient ce que Kant appelle l'*idéalité transcendantale de l'espace*.

§ 6. Confusion de l'espace pur et de la forme géométrique avec l'étendue et la forme sensible.

Kant fait donc deux parts dans les qualités des corps, mais d'une autre manière que Descartes et que Locke. Il regarde les qualités secondes comme perçues directement en tant qu'objectives, et les qualités premières comme seulement conçues et dépourvues de toute réalité extérieure. La raison qui le détermine à faire cette distinction, c'est que l'étendue et la figure sont les objets de la géométrie et donnent lieu à des propositions nécessaires, universelles, *a priori*, indépendantes de toute expérience, tandis que les qualités dites secondes ne fournissent aucune proposition nécessaire et sont données uniquement *a posteriori* ou par l'observation. Nous accordons qu'il y a une étendue et une forme qui ne sont point sensibles : c'est l'étendue de l'espace pur et la forme définie par la géométrie[1]; mais cette étendue et cette forme pures ne sont pensées par notre esprit qu'à propos d'une étendue et d'une forme sensibles. Le même toucher qui connaît la résistance en connaît les limites et par conséquent l'étendue et la forme; la même vue qui saisit la couleur, la saisit avec une étendue et une forme. Personne n'a vu

1. Voy. plus haut t. II, liv. VI chap. v, § 1, et liv. VII, chap. II, § 7.

ni touché un objet, qu'il ne l'ait perçu en même temps, étendu et limité, c'est-à-dire formé. Si c'est la notion de l'étendue et de la figure qui donne de l'unité à la multiplicité des sensations de résistance, de couleur, etc., on peut dire que la sensation apporte son unité avec elle, parce que la notion de résistance, de couleur, etc., est inséparable de la notion d'étendue et de limite. Si la résistance, la couleur, etc., ne portaient pas leur étendue et leur figure avec elles, comment l'esprit pourrait-il leur imposer une figure et une étendue ? Il devrait leur appliquer toujours les mêmes dimensions. Où prendrait-il la forme de la rose, celle du chêne, celle du rocher ? Il les produirait donc suivant la fantaisie ! et comment ses productions variées pourraient-elles précisément convenir aux résistances et aux couleurs que lui fournirait la nature extérieure ?

Il faut distinguer entre l'étendue et la forme observables, saisies par les sens extérieurs, et l'étendue et la forme non observables, absolues, saisies par l'intuition de l'esprit. L'espace pur et les définitions géométriques sont les seuls objets qui fondent les propositions nécessaires *a priori* dont parle Kant, tandis que l'étendue et la forme observables ne donnent lieu, comme la couleur, le son, la résistance, etc., qu'à des propositions contingentes. La perception de l'étendue et de la forme observables est liée à la matière de la sensation, tandis que la perception de l'espace pur et la conception de la figure géométrique peuvent s'en séparer. Combien d'hommes perçoivent l'étendue et la forme des corps observables, qui ne songent point à cet espace pur, illimité et éternel, ni à ces figures géométriques, formées de lignes sans largeur, de surfaces sans profondeur et de solides sans impénétrabilité?

Il y a donc une étendue et une forme observables, contingentes, inséparables de la résistance, de la couleur, etc., dont il faut atttribuer la connaissance aux sens

extérieurs ; et il y a un espace pur, une figure constituée par les définitions géométriques, dont la notion peut se séparer de l'étendue et de la figure fournies par les sens et doit être rapportée en conséquence à une autre faculté de l'esprit.

Si Kant a refusé à la sensation des notions qui lui appartiennent, celles de l'étendue et de la figure observables, d'une autre part il lui a accordé plus qu'il ne lui appartient, en lui attribuant la perception de l'impénétrabilité [1]. Nous avons fait voir que cette propriété n'est attribuée par nous au corps que par supposition et qu'après que nous en avons obtenu la notion à propos de l'espace pur, et qu'en conséquence elle ne peut pas être rapportée à la faculté sensitive [2].

§ 7. Confusion de l'espace réel avec les conceptions géométriques.

C'est pour n'avoir pas distingué l'étendue et la figure observables ou sensibles d'avec l'étendue et la forme non observables, c'est-à-dire d'avec l'espace pur et la forme géométrique, que le philosophe allemand a rapporté à l'intuition pure toute idée de forme et d'étendue. Il a commis, à ce qu'il nous semble, une autre confusion. La forme géométrique est l'objet d'une *conception idéale* et n'existe pas hors de l'esprit. Le triangle parfait n'est que dans l'intelligence humaine et dans l'intelligence divine [3]; mais on n'en peut pas dire autant de l'espace réel, dans lequel se meuvent les corps et les esprits ; il est l'objet d'une *perception*, c'est-à-dire qu'il n'est pas créé par la pensée et qu'il existe alors même que l'esprit n'y pense

1. *Undurchdringhlichkeit.*
2. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 1.
3. *Ibid.*, liv. VII, chap. II, § 7.

pas [1]. Or, Kant, regarde toute étendue et toute figure comme également données par une intuition pure, c'est-à-dire comme de pures formes de la faculté sensitive, sans aucune réalité extérieure. Nous croyons donc avoir à lui reprocher deux fautes sur la notion de l'étendue et de la figure : premièrement, il ne reconnaît aucune figure, ni aucune étendue comme donnée par les sens ; secondement, il affirme de l'espace pur et absolu saisi par l'entendement, ce qu'on ne peut affirmer que de la figure géométrique, savoir : que l'espace est une pure conception sans aucune réalité extérieure.

Kant a raison de dire que la notion de l'espace pur n'est pas dérivée de l'expérience, puisque celle-ci ne donne pas d'objet nécessaire, ni formée de notions particulières, puisque l'espace pur n'est pas une qualité générale [2] ; il a raison d'ajouter que l'espace n'est pas l'ordre des choses contingentes, puisqu'il peut être conçu comme vide de toutes choses [3] ; mais il a tort d'en conclure que l'espace absolu est une conception purement idéale. Nous n'entreprendrons pas de prouver contre lui que l'espace absolu ne dépend ni des objets qu'il renferme, ni de l'esprit qui le perçoit. L'espace pur est l'objet d'une perception immédiate, évidente d'elle-même. Nous ne pouvons que la poser en fait. Si quelqu'un rejette cette évidence, nous ne savons que lui dire ; car il n'y a pas de principe plus évident ni plus immédiat sur quoi nous puissions nous appuyer. Kant se borne aussi à poser en fait que l'espace pur est une conception idéale ; il ne le démontre pas. Toute sa démonstration porte contre ceux qui regardent l'espace comme une donnée de la sensation, ou comme la somme de quelques notions particulières, ou comme l'ordre des choses contingentes.

1. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 1.
2. *Ibid.*, t. III, liv. XI, chap. II, § 3.
3. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 29 et 30.

Nous n'admettons aucune de ces opinions, sa démonstration ne peut donc rien contre nous. La différence entre sa théorie et la nôtre, c'est que l'idée de l'espace ne venant pas du dehors par la sensation, il la fait venir du dedans, tandis qu'à nos yeux l'idée de l'espace vient du dehors, comme l'idée de corps, la seconde par la perception des sens, la première par la perception de l'intelligence pure. Aux yeux de Kant, l'espace n'a pas plus de réalité hors de l'esprit que l'idéal du cercle, pour nous le cercle est un idéal en effet, mais l'espace où se meut notre corps est une réalité indépendante de notre corps et de notre esprit. Entre deux doctrines qui posent en fait des vérités différentes, la discussion n'est pas possible ; c'est à chacun de se prononcer suivant l'évidence qui frappera son entendement.

§ 8. Confusion de la durée observable avec le temps absolu.

Ce que nous venons de reprocher à la doctrine de Kant sur l'espace abrégera de beaucoup ce que nous avons à dire sur le temps. Le philosophe décrit cette prétendue conception idéale à peu près dans les mêmes termes que la première. « Le temps n'est rien autre chose que la *forme* du sens intime, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur. Car le temps ne peut pas être la détermination des phénomènes externes ; il n'appartient à aucune figure, à aucune situation, etc., mais il détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur. Comme cette intuition intérieure ne présente aucune figure, on cherche à suppléer à ce défaut par des analogies; on se représente la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini, dont les éléments forment une série qui n'a qu'une dimension, et on conclut des propriétés de cette ligne aux propriétés du temps, excepté que les parties de la ligne exis-

tent simultanément, tandis que les parties du temps n'existent que l'une après l'autre. On voit de plus par là que la représentation du temps est elle-même une intuition, puisque tous les rapports du temps se laissent exprimer par une intuition extérieure.... Si nous faisons abstraction de notre manière de nous voir intérieurement et de recueillir par le moyen de cette intuition toutes les intuitions extérieures dans notre faculté de représentation, si par conséquent nous prenons les objets comme ils peuvent être en eux-mêmes, le temps n'est rien.... *L'idéalité transcendantale du temps* consiste en ce que si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition sensitive, le temps n'est rien et ne peut être considéré ni comme substance, ni comme attribut des objets pris en eux-mêmes, et sans rapport à notre intuition interne [1]. »

Au milieu de plusieurs propositions contestables, on aperçoit ici cette vérité que, pour percevoir la durée des choses extérieures, il faut que nous percevions la durée de l'acte par lequel nous les connaissons, et que la seule durée directement observable pour nous est celle des actes de notre conscience. Aristote et Locke avaient déjà fait cette très-juste remarque [2]. Locke ajoutait qu'à propos de l'idée de notre durée, nous acquérons l'idée d'un temps absolu sans commencement ni fin, et il attribuait aussi à la conscience ou à la réflexion l'origine de cette seconde idée. Il se trompait sans doute en rapportant à la conscience une notion qui dépasse la portée de cette faculté ; mais il distinguait au moins entre la durée des actes de la conscience et la durée du temps absolu.

Kant ne suit pas en cela l'exemple de Locke. De même que le philosophe allemand n'a point fait de distinction

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 37-39.

2. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 8, et liv. VII, chap. i, § 3.

entre l'étendue et la forme observables d'une part, et de l'autre l'espace pur et les définitions géométriques, de même il n'a point distingué la durée de nos actes, durée très-variable, très-limitée, sur laquelle on ne peut fonder de propositions nécessaires, d'avec le temps pur et absolu qui n'a ni commencement ni fin, et qui, dépassant les limites de la mémoire et de la conscience, est connu par une perception particulière, distincte de la perception expérimentale [1]. Le philosophe allemand n'a remarqué que la durée absolue sur laquelle on peut établir des propositions nécessaires *a priori*, par exemple : que les moments du temps sont hors les uns des autres, que le temps n'a ni commencement ni fin, etc., tandis que les phénomènes de conscience ne nous fournissent que des propositions contingentes, et il a conclu que ces derniers sont l'objet d'un intuition empirique et que toute durée est l'objet d'une intuition pure [2].

La notion de la durée ne pouvant venir, selon Kant, du phénomène aperçu par la conscience, elle venait de la forme de l'esprit, c'est-à-dire de la spontanéité même du sens intime. Voilà comment, suivant lui, aucun changement en nous-mêmes ne nous est donné sans une durée, ni aucune durée sans un changement en nous-mêmes. Nous faisons donc à cette théorie sur la durée le même reproche qu'à la théorie sur l'espace. Il y a une durée observable qui est inséparable du phénomène intérieur ; le même sens intime et la même mémoire qui nous font connaître le phénomène interne, nous font connaître aussi sa durée. Si le sens intime et la mémoire ne percevaient pas la durée du phénomène intérieur, mais lui imposaient une forme intérieure qui serait celle du temps, comment cette forme ne serait-elle pas toujours la même,

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p 191.
2. *Ibid.*, p. 37.

et comment pourrions-nous apprécier les durées diverses des différents phénomènes? Comment saurions-nous que telle peine dure plus que tel plaisir? Il faudrait donc imaginer des durées différentes. Ce ne serait donc plus le temps qu'il faudrait regarder comme la forme du sens intime, mais une multitude de temps, se produisant au hasard et imposant aux phénomènes des durées de fantaisie, comme les sens extérieurs imposeraient aux résistances et aux couleurs externes des étendues et des formes arbitraires.

Le phénomène intérieur et sa durée sont l'objet d'une perception expérimentale, et il n'y a pas lieu à distinguer ici entre l'intuition empirique et l'intuition pure; mais à propos de la durée observable, notre raison perçoit qu'il y a un temps absolu, sans commencement ni fin. Ce temps absolu n'est ni la substance, ni la qualité des objets contingents : Kant a raison de le soutenir, car si les objets ne peuvent être supposés hors du temps, le temps peut être supposé vide d'objets et d'événements. Le temps absolu n'est pas, comme la durée observable, nécessairement lié à la conscience d'un phénomène. On peut percevoir un fait de conscience sans penser au temps pur et absolu, sur lequel se fondent les propositions nécessaires. On doit donc attribuer la perception de ce temps à une autre faculté que la conscience, et cette faculté ne peut être la forme du sens intime, parce que le temps absolu embrasse plus d'éléments que n'en saisit le sens intime, et parce qu'on se distingue soi-même du temps pur, comme on se distingue de l'espace absolu.

Kant se résume ainsi dans une remarque commune sur l'espace et le temps : « Si l'on considère l'espace et le temps comme des propriétés qui, pour être possibles, doivent se trouver dans les choses elles-mêmes, si l'on pense aux absurdités dans lesquelles on se jette en supposant que deux choses infinies, qui ne sont ni substan-

ces, ni attributs des substances, sont cependant quelque chose d'existant, et même la condition nécessaire de l'existence de toutes choses, et qu'elles subsistent encore lorsque toutes les choses existantes ont été supprimées, on ne peut rien reprocher à l'excellent Berkeley, qui réduisait les corps à de pures apparences, car notre existence elle-même, dans une pareille théorie, dépendrait de la réalité en soi d'un néant tel que le temps, et deviendrait, comme le corps, une vaine apparence; absurdité que, jusqu'à présent, personne ne s'est permis de soutenir[1]. »Nous nous résumons aussi en disant que nous ne défendons pas l'opinion de ceux qui pensent que l'espace et le temps sont les propriétés des objets saisis par l'observation ou la substance de ces objets; car, ainsi que le remarque notre philosophe, on peut supposer l'anéantissement des choses connues par l'expérience, et non celui du temps et de l'espace, et l'on met en avant en ce qui concerne le temps et l'espace des propositions nécessaires *a priori*, qui ne peuvent s'appliquer aux objets de l'observation. L'espace et le temps, choses nécessaires, ne peuvent donc être ni la propriété, ni la substance, ni l'ordre des choses contingentes. La sensation ne donnant pas le temps et l'espace, et d'une autre part le temps et l'espace n'étant pas de purs mots, Kant a pensé que nous n'avions pas d'autre ressource que de regarder le temps et l'espace comme un idéal fourni par l'âme elle-même et se manifestant à propos de la sensation. Il reste à considérer le temps et l'espace comme des réalités qui soient la condition de l'existence des choses contingentes, non comme leur substance ou leur propriété, mais en ce sens que les choses contingentes ne peuvent exister en dehors du temps et de l'espace. Dans cette théorie, l'espace et le temps ne sont pas un néant duquel dépende

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 51-52.

l'existence du corps et de l'âme, ce qui réduirait en effet le corps et l'âme à de vaines apparences; ils sont des réalités indépendantes des choses contingentes et indépendantes de l'esprit, qui peut supposer son propre anéantissement et ne peut supposer celui du temps et de l'espace, ou en d'autres termes, qui se perçoit lui-même comme contingent et qui perçoit le temps et l'espace comme nécessaires.

Selon Kant, le temps et l'espace sont si bien les formes subjectives de notre faculté sensitive humaine, que rien de semblable ne se trouve en Dieu, c'est-à-dire qu'à l'égard de Dieu, qui n'est point senti par nous et qui ne se sent pas lui-même puisqu'il est dépourvu des sens extérieurs, on ne peut parler de temps ni d'espace [1], et que Dieu n'a aucune idée de ces choses, si ce n'est en tant que formes de la faculté sensitive qu'il a départie aux hommes. Cette conséquence découle naturellement de la théorie de Kant, et elle en montre en même temps l'originalité et l'insuffisance. Il est clair qu'on ne se prête pas à cette supposition qu'il n'y a à l'égard de Dieu ni temps ni espace [2], et qu'il ne connaît l'espace et le temps que comme les produits de la faculté sensitive de l'homme. Comment Dieu serait-il éternel et infini s'il n'était dans tous les temps et dans tout l'espace? De plus, loin de supposer que Dieu n'a aucune idée du temps et de l'espace, nous affirmons qu'il en possède une connaissance parfaite, au lieu de la connaissance obscure et incomplète que nous en avons.

D'un autre côté cette théorie n'explique pas comment nous pouvons exprimer sur le temps et l'espace des propositions nécessaires. Si les conceptions géométriques et les conceptions morales sont purement idéales et cepen-

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 52.
2. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, chap. v, § 5 et § 9.

dant nécessaires, c'est qu'elles ont un fondement dans la pensée éternelle de Dieu; mais d'après la théorie de Kant, le temps et l'espace n'auraient de fondement que dans la pensée des hommes, et l'on ne devrait pas plus établir de propositions nécessaires sur l'espace et le temps que sur l'amour, la haine ou toute autre forme contingente de l'âme humaine.

La faculté qui nous donne la notion de nous-mêmes a été appelée par la scolastique le *sens* intime; c'est pour cette raison, sans doute, que Kant rapporte le sens intime à la faculté sensitive [1]. La conception du temps lui paraissait la forme du sens intime, comme la conception de l'espace, la forme des sens extérieurs, et ces deux conceptions étaient à ses yeux pures ou transcendantales : voilà pourquoi il a traité sous le nom d'esthétique transcendantale des notions *a priori* sur l'espace et le temps, ou en d'autres termes des conceptions *a priori*, qui accompagnent, suivant lui, l'exercice des sens extérieurs et du sens intime.

§ 9. Les conceptions transcendantales qui accompagnent l'exercice de l'entendement. Les catégories.

Examinons maintenant quelles sont les notions *a priori* que le philosophe rapporte à l'entendement, et dont il traite dans la partie de la logique transcendantale, qu'il appelle l'analytique transcendantale [2]. Ces notions sont encore, dans son opinion, des conceptions pures ou transcendantales, et par conséquent des produits, ou suivant son langage, des formes de l'entendement. L'entendement est pour lui en cet endroit la combinaison de l'imagination et de la mémoire avec les sens extérieurs et la

1. *Sinnlichkeit.*
2. Voy. plus haut, § 4.

conscience [1]. Nous avons vu un peu plus haut qu'il ne le composait que de l'imagination et de la conscience [2]. L'entendement n'est donc toujours à ses yeux qu'un ensemble de facultés simples, dont il ne recherche nulle part avec rigueur ni la nature ni le nombre.

Pour découvrir les conceptions pures de l'entendement, Kant prend dans la logique ordinaire la classification des propositions. La logique considère les propositions du point de vue de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité.

Sous le rapport de la quantité, la proposition est, suivant l'extension du sujet, ou universelle, comme : tout homme est raisonnable, ou particulière, comme : quelque homme est vertueux, ou singulière, comme : Alexandre est ambitieux [3].

En ce qui regarde la qualité, elle est affirmative ou négative, ce qui s'entend de soi-même, ou à la fois affirmative et négative. « Telle proposition, dit Bossuet, qui paraît affirmative, enferme une négation. Par exemple, quand je dis : La seule vertu rend l'homme heureux, ce mot de *seule* est une exclusion qui nie, de toute autre chose que de la vertu, le pouvoir de nous rendre heureux; et, à proprement parler, cette proposition qui paraît si simple en effet, est composée et se résout en deux propositions, dont l'une est affirmative et l'autre négative; car en disant que la seule vertu rend l'homme heureux, je dis deux choses : l'une que la vertu rend l'homme

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 97, 100, 111. L'imagination est prise ici dans le sens de ce que Descartes appelait la fantaisie, et de ce que nous nommons la réminiscence. Voy. la distinction de la réminiscence et de la mémoire, ainsi que de l'imagination reproductive et de l'imagination productive, plus haut, t. II, liv. VI, chap. VI, § 1, et t. III, liv. VI, chap. II, § 7.

2. Voy. plus haut, § 4.

3. *Logique de Bossuet*, édit. citée, p. 366 et 367.

heureux, l'autre que ni les plaisirs, ni les honneurs, ni les richesses ne le peuvent faire [1]. » On nomme cette proposition, qui est à la fois affirmative et négative, ou qui limite l'affirmation, une proposition limitative. Kant l'appelle proposition indéterminée [2].

Quant à la relation, c'est-à-dire au rapport qui existe entre le sujet et l'attribut, la proposition est absolue, conditionnée ou disjonctive; absolue, si l'attribut appartient, sans condition au sujet, comme, par exemple : l'homme est raisonnable; conditionnée, lorsque l'attribut appartient hypothétiquement au sujet : si le soleil tourne autour de la terre, il faut que la terre soit immobile. La proposition disjonctive rentre, soit dans la proposition conditionnée, soit dans la proposition absolue. Si je dis : C'est le soleil ou c'est la terre qui tourne, cette proposition peut se résoudre en cette autre hypothétique : Si le soleil ne tourne pas, il faut que la terre tourne. Quand je m'exprime ainsi : la justice consiste dans la distribution des biens ou dans le châtiment des crimes, cette proposition est simplement énonciative; elle établit une division, de sorte qu'en quelque manière qu'on regarde la proposition disjonctive, elle ne fait jamais un genre particulier [3].

La proposition *absolue* est appelée par Kant *catégorique*, parce qu'elle affirme purement et simplement le rapport de la substance et du mode, comme on le voit dans l'exemple : l'homme est raisonnable. La proposition *conditionnée* est *nommée* par lui *hypothétique*, parce qu'elle n'affirme, à son avis, qu'un rapport supposé de cause et d'effet : le soleil ne peut être immobile que si la terre se meut; c'est donc le mouvement supposé de la terre qui est la cause de l'immobilité du soleil. La proposition *disjonctive*, à laquelle Kant laisse son nom, ex-

1. *Logique de Bossuet*, p. 367.
2. *Unendlich*.
3. *Logique de Bossuet*, édit. citée, p. 364-366.

prime le rapport des parties au tout; par exemple : la distribution des biens et le châtiment des crimes forment les parties dont la justice est le tout.

Enfin, les propositions modales sont celles où se rencontre un de ces quatre termes : nécessaire, contingent, possible, impossible. Ces quatre termes modifient les propositions, c'est-à-dire qu'ils n'expriment pas seulement que la chose est véritable, mais encore de quelle manière elle l'est. De telles propositions se réduisent facilement en propositions simples, comme, quand je dis : il est nécessaire que Dieu soit; il est impossible que Dieu ne soit pas; il est nécessaire que la terre soit mue; il est possible ou bien impossible qu'elle le soit; c'est la même chose que si je disais : l'être de Dieu est nécessaire; le non-être de Dieu est impossible; le mouvement de la terre est nécessaire ou le mouvement de la terre est possible, ou le mouvement de la terre est impossible. Ainsi ces propositions ne sont point une espèce particulière, et se réunissent en propositions complexes ou incomplexes, selon la nature des termes dont elles se trouvent composées [1].

Dans le langage de Kant, la proposition qui affirme la possibilité s'appelle *problématique*; celle qui affirme l'existence contingente s'appelle *assertorique*; celle qui exprime la nécessité s'appelle *apodictique*; c'est-à-dire convaincante.

Il y a là une grande affectation de dénominations nouvelles dont quelques-unes se répètent comme *catégorique* et *assertorique*, *hypothétique* et *problématique*, et qui n'étaient point nécessaires, puisque le philosophe ne se proposait pas de réformer la classification ordinaire des propositions, mais d'y chercher les conceptions transcendantales qui sont pour lui les éléments irréductibles de

1 *Logique de Bossuet*, p. 363.

nos jugements; il les nomme d'un nom qu'il emprunte à Aristote, les catégories de l'entendement, et il en compte douze qui correspondent aux douze sortes de propositions. Ces conceptions transcendantales sont : 1° l'universalité, la pluralité, l'unité, qui répondent aux propositions universelles, particulières et singulières; 2° l'affirmation, la négation et la limitation, qui se rapportent aux propositions affirmatives, négatives et limitatives ; 3° la substance et le mode, la cause et l'effet, le rapport mutuel de tous les membres d'une division, qui se rattachent aux propositions absolues, conditionnées et disjonctives; 4° enfin la possibilité et l'impossibilité, l'existence et son contraire, la nécessitë et la contingence, qui appartiennent aux propositions modales[1].

§ 10. Distinction arbitraire entre les conceptions de la faculté sensitive et celles de l'entendement.

Nous avons d'abord à demander pourquoi l'auteur rapporte la conception de l'espace et du temps à la faculté sensitive et les conceptions que nous venons d'énumérer à l'entendement envisagé comme faculté de produire des jugements. Kant a suivi ici la division ordinaire et erronée entre les sens et le jugement. Nous avons fait voir que, quelle que soit la signification qu'on prête au mot de jugement, les sens produisent des jugements, c'est-à-dire qu'ils unissent ensemble plusieurs éléments, d'où la conception pourra plus tard extraire des idées abstraites et des termes abstraits, et qu'ils affirment l'existence des objets qu'ils saisissent[2]. Il n'y avait donc pas de bonnes raisons pour séparer les notions de temps et d'espace des autres notions transcendantales que l'auteur rapporte à la faculté du jugement, ni pour

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 70, 72, 78 et 83.
2. Voy plus haut, t. III, liv. IX, chap. I, § 3.

donner à celles-ci le nom de *catégories* que l'on refuse à celles-là.

« Mais, dit Kant, les conceptions de temps et d'espace demandent l'exercice actuel de la faculté sensitive, tandis que les autres conceptions, tout en s'appliquant aux objets de l'expérience, n'exigent pas un déploiement actuel des sens extérieurs ou du sens intime. » Il n'est pas exact de dire que la conception de l'espace et du temps exige l'exercice actuel des sens. Nous pouvons penser au temps et à l'espace, sans toucher aucun corps et sans observer aucun phénomène intime. Si l'on objecte que la première fois qu'on a pensé au temps et à l'espace, on observait un phénomène en soi-même, ou l'on touchait un corps, nous répondrons qu'il en a été de même la première fois qu'on a obtenu la notion de l'unité, de la pluralité, de l'affirmation, de la négation, etc., car l'acte le plus simple des sens extérieurs et du sens intime est un jugement et par conséquent il enferme l'idée de l'affirmation, de la négation, de l'unité, de la pluralité et de toutes les autres catégories, comme nous allons le montrer tout à l'heure. Par conséquent, il fallait rapporter toutes les catégories à l'exercice de la faculté sensitive, ou attribuer au jugement les notions de temps et d'espace, comme toutes les autres, puisque les sens extérieurs et le sens intime produisent des jugements.

§ 11. Division erronée des catégories de l'entendement.

Le philosophe allemand fixe au nombre de douze les conceptions transcendantales qui accompagnent le jugement. Nous ne lui ferons pas un reproche de ce que cette liste n'est pas complète, de ce qu'elle ne comprend pas, par exemple, l'idée du signe, qui est une idée spéciale de l'intelligence[1], puisqu'il a dit lui-même qu'il ne pré-

1. Voy. plus haut. t. II, liv. VIII, ch. II, § 2.

tendait pas donner une énumération entière, mais seulement des exemples; nous lui représenterons que ces prétendues catégories de l'entendement sont inséparables les unes des autres, qu'elles ne forment point des actes réciproquement indépendants, et qu'à cette condition seule, ils constitueraient de véritables catégories de l'intelligence. En effet, nous n'affirmons et ne nions que l'existence ou son contraire, la possibilité ou l'impossibilité, la nécessité ou la contingence, de sorte que, dans la production du jugement, la *qualité* est inséparable de la *modalité*. De plus nous n'affirmons l'existence réelle ou possible, contingente ou nécessaire que d'un ou plusieurs objets : la *quantité* est donc indissolublement liée à la *qualité* et à la *modalité*. Enfin, les objets du jugement sont toujours envisagés comme substance ou mode, comme cause ou effet, tout ou partie, signe ou chose signifiée, etc., de sorte que dans l'action primitive de la pensée, les catégories de la *relation* ne peuvent pas non plus se séparer des autres. Il n'y a donc pas dans l'entendement une catégorie de l'affirmation et de la négation qui ne soit pas en même temps la catégorie de l'existence et de son contraire; il n'y a pas une catégorie de l'existence qui ne soit pas en même temps la catégorie de la substance et du mode, ou de la cause et de l'effet, etc., et en même temps aussi celle de l'unité ou de la pluralité. Si nous pouvons considérer un même jugement sous le point de vue de la quantité du sujet, de la qualité affirmative ou négative du verbe, de la relation entre le sujet et l'attribut, et enfin de la nature contingente ou nécessaire de l'existence, c'est par l'effort de l'abstraction qui est un mode de la mémoire [1]; mais dans la production primitive de la pensée, tous ces éléments sont inséparables.

1. Voy. plus haut, t II, l. VII, ch. I, § 4.

Ce que le philosophe allemand a décrit, ce ne sont pas les catégories de la production primitive de la pensée, mais une partie des catégories de l'abstraction. Pour arriver à découvrir les vraies catégories de l'entendement, il faut, comme nous l'avons dit, considérer quels sont les actes qui peuvent se séparer les uns des autres, non pas dans l'abstraction, mais dans l'énergie primitive de l'intelligence; or, de ce point de vue, on apercevra que les vraies catégories sont : 1° La perception des corps qui, aidée de la mémoire, nous fournit la notion d'unité, de pluralité, de totalité, de tout et de parties, de genre et d'espèce [1]. 2° La perception de nous-mêmes, qui, appuyée aussi sur la mémoire, nous suggère la notion de la simplicité, de l'identité, du mode, de la substance, de la causalité [2]. 3° La perception du temps et de l'espace purs, de la force active éternelle et impérissable, perception qui contient celle du fini et de l'infini, de la contingence, de la nécessité ou de l'impossibilité métaphysique [3]. 4° La croyance primitive à une existence possible, par l'induction, l'interprétation ou la foi naturelle [4].

§ 12. Les catégories ne sont pas toutes données *a priori* par l'entendement.

Kant avance que les douze idées fondamentales qu'il a extraites de toutes les propositions possibles sont *a priori*, c'est-à-dire antérieures à l'expérience. La plupart de ces idées sont, au contraire, adventices ou postérieures à l'expérience et contingentes. Examinons d'abord les catégories de quantité. Nous percevons l'unité d'un

1 Voy. plus haut, t. II, l. VI, chap. III, § 2.
2. Voy. t. I, l. VI, chap. II, § 3.
3. Voy. t. II, l. VI, ch. V, § 1.
4· *Ibid.*, l. VIII.

corps par les sens, et l'unité de l'âme par la conscience. Si l'on se refuse à dire que l'idée de l'unité de l'âme soit adventice, en tant qu'elle ne nous vient pas du dehors par les sens extérieurs, on devra convenir qu'elle est postérieure à l'existence de son objet, et qu'en conséquence elle est expérimentale. La perception de la multiplicité des corps et des généralités ou des classes, qui se fondent sur les ressemblances, est une notion adventice dans toute la rigueur de l'expression.

Les catégories de la qualité, c'est-à-dire l'affirmation et la négation, sont des perceptions, des conceptions et des croyances dont les unes existent *a priori* et les autres *a posteriori*, selon les objets qu'elles affirment ou nient, comme on va le voir dans les catégories suivantes.

En effet, les catégories de la relation contiennent des affirmations expérimentales et des affirmations *a priori*. La perception de ce qui est en nous toujours le même sous les changements des phénomènes, nous donne la notion de l'identité et du changement, de la substance et du mode, et cette notion, en ce qui s'applique à nous-mêmes, est entièrement *a posteriori* [1]. C'est lorsqu'on s'interroge sur les changements de l'univers qu'on découvre que quelque chose n'a point commencé et ne doit point finir [2]. Alors seulement l'affirmation est *a priori*, puisqu'elle embrasse un temps que nous n'avons point perçu, un temps qui n'existe pas encore. Il faut donc distinguer dans la notion de la substance et du mode une partie expérimentale, celle qui se rapporte à nous-mêmes, et une partie *a priori*, celle qui s'applique à l'univers. Il en est de même de la notion de la cause et de l'effet : la conscience et la mémoire nous montrent les changements que produisent notre force motrice et

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, chap. II, § 6.
2. *Ibid.*, ch. V, § 10.

notre volonté ; ici la perception de la cause et de l'effet est une notion expérimentale [1], nous supposons par induction dans l'univers une force motrice et une volonté que nous ne percevons pas, et cette croyance est *a priori*, puisqu'elle n'attend pas l'expérience pour éclore dans notre esprit [2]; de plus, lorsque nous remontons en pensée à l'origine du monde, et que nous portons notre attention sur son avenir le plus éloigné, nous nous affirmons à nous-mêmes que quelque chose a toujours été et sera toujours, non-seulement en tant que substance ou fonds immuable de toutes choses, mais en tant que force capable de produire tous les changements de l'univers [3]. Il y a donc, dans la notion de cause comme dans la notion de substance, une partie expérimentale et une partie *a priori*; celle-ci affirme seule un objet éternel et nécessaire. La notion du rapport mutuel du tout et des parties est une notion *a posteriori*, quoiqu'on ait voulu faire un axiome éternel et nécessaire de ce rapport. Nous avons essayé de démontrer que tout ce qui dépasse l'expérience dans ce prétendu axiome, est une vaine tautologie, où il n'y a pas d'autre nécessité que celle de ne pas nous mettre en contradiction avec nous-mêmes [4].

Enfin, quant aux catégories de la modalité, l'idée de la possibilité ou de l'existence possible de phénomènes semblables ou analogues à ceux que nous avons perçus dans le passé est bien une croyance *a priori*, mais ce n'est pas une idée nécessaire. L'idée de la nécessité comprend la perception *a priori* des choses éternelles et universelles, et la conception des principes de la morale et de la géométrie; mais l'idée de l'existence

1. Voy. plus haut, t. I, l. VI, ch. II, § 4.
2. *Ibid.*, l. VIII, ch. I, § 1.
3. *Ibid.*, l. VI, ch. V, § 10.
4. *Ibid.*, t. III l. XI, ch. I, § 3.

actuelle est la perception expérimentale des corps et de notre âme.

Nous adressons donc jusqu'à présent trois reproches à la liste des catégories de l'entendement d'après Kant. Premièrement, l'auteur se trompe en rapportant toutes ces catégories à une faculté du jugement distincte des sens extérieurs et du sens intime; secondement, elles ne sont pas des actes primitifs de notre pensée, indépendants les uns des autres, comme le doivent être les éléments que la psychologie assigne à l'intelligence de l'homme; on ne les distingue que par l'abstraction; troisièmement, le philosophe allemand a tort de les regarder toutes comme des idées *a priori*, antérieures à l'expérience et sur lesquelles il soit possible de fonder des propositions nécessaires et universelles.

§ 13. Les catégories ne sont pas des conceptions vides de réalité extérieure.

Mais Kant ne prétend pas seulement que les idées qu'il rapporte à l'entendement sont toutes *a priori* ou antérieures à l'expérience, il ajoute qu'elles ne sont que conceptions pures, vides de toute réalité extérieure, et qui n'ont d'autre usage que de s'appliquer aux objets de l'observation. « Nous ne pouvons faire usage des catégories qu'à la condition que l'intuition nous fournisse des objets auxquels s'appliquent ces conceptions pures.[1] » On se rappelle que l'intuition est l'acte de la faculté sensitive, et qu'elle se divise en intuition empirique et en intuition pure. La première nous donne la notion de la résistance, de la lumière, du son, de l'odeur, de la saveur; la seconde nous fait concevoir l'étendue, la figure et la durée. L'*objectivité* des formes de l'entendement

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 63, 167.

comme l'*objectivité* des formes de la faculté sensitive, consiste en ce qu'elles s'appliquent aux objets de l'intuition sensitive[1]. « Penser un objet et le connaître dit Kant, ce n'est pas la même chose. Pour former la connaissance, il faut deux éléments : premièrement, la conception, par laquelle un objet est pensé (la catégorie); secondement, l'intuition, par laquelle il est donné; s'il n'y avait aucune intuition qui correspondît à la conception, il y aurait une pensée subjective, sans aucun objet, et cette pensée ne pourrait fournir aucune connaissance, car, autant que je sache, il n'y aurait rien et il ne pourrait rien y avoir à quoi ma pensée s'appliquât. Comme toute intuition possible est sensitive, la pensée d'un objet par une conception pure de l'entendement ne peut donc devenir une connaissance, qu'en tant que cette pensée se rapporte à un objet des sens. L'intuition sensitive est ou pure ou empirique : la première est celle de l'espace et du temps, la seconde est celle des objets qui nous sont représentés par la sensation comme existant actuellement dans le temps et l'espace. La première nous donne des conceptions *a priori* dans les mathématiques, mais de savoir s'il y a des choses qui puissent être données en intuition dans la forme des mathématiques, c'est encore une question indécise. Par conséquent les conceptions mathématiques ne sont point par elles-mêmes des connaissances, à moins qu'on ne suppose qu'il y a des objets qui peuvent nous être représentés conformément à l'intuition pure. Il ne peut nous être donné de choses, dans l'espace et dans le temps, qu'autant qu'elles sont des perceptions, c'est-à-dire des représentations accompagnées de sensation. Par conséquent, les conceptions pures de l'entendement, même quand elles s'appliquent aux intuitions pures, comme

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 110, 216.

dans les mathématiques, ne fournissent de connaissance qu'autant que ces intuitions pures ; et, par leur intermédiaire, les conceptions pures, s'appliquent à des intuitions empiriques. Ainsi les catégories, par l'intermédiaire de l'intuition, ne nous livrent aucune connaissances que dans leur application possible à l'intuition empirique, c'est-à-dire qu'elles ne servent qu'à la possibilité de la connaissance empirique[1]. »

On voit que, suivant Kant, la connaissance demande pour se réaliser l'union de l'intuition sensitive et de la conception pure de l'entendement; sans l'intuition, la conception est vide; sans la conception, l'intuition est aveugle[2]. Les sensations sont éparses et diverses : l'entendement leur donne seul le lien qui les rattache les unes aux autres[3]. Voilà pourquoi il avance que les catégories seules rendent l'expérience possible. Sans l'idée de l'unité, de la substance, de la cause, etc., qu'apporte l'entendement, il n'y a que des sensations isolées; il n'y a pas de connaissance empirique ou d'expérience. L'union de la diversité ne se trouve ni dans l'intuition empirique, ni même dans l'intuition *a priori* ou pure, c'est-à-dire dans la conception du temps et de l'espace; elle est le résultat de la spontanéité de l'entendement[4]. Si l'entendement donne à l'intuition le lien qui lui manque, de son côté, l'intuition donne à l'entendement les objets réels que celui-ci ne peut fournir. Kant reproche à Leibniz et à Locke de n'avoir considéré, l'un que l'entendement, l'autre que la sensation, tandis que les deux facultés sont nécessaires pour nous faire porter des jugements qui aient une valeur objective.

Ainsi l'entendement produit certaines idées, telles que

1. *Critique de la raison pure*, édit. cité, p. 107, 108.
2. *Ibid.*, p. 55.
3. *Ibid.*, p. 76, 77.
4. *Ibid.*, p. 95.

celles d'unité, de pluralité, de substance, de cause, etc... Ces idées n'ont par elles-mêmes aucune réalité extérieure, et c'est la faculté sensitive seule qui leur fournit un objet réel. Le sens intime ne nous donne ni la notion d'unité, ni celle de cause ou de substance, mais seulement celle de quelques phénomènes divers et épars, et c'est l'entendement qui crée pour nous, au milieu de ces phénomènes, l'unité, la substance et la cause. Cette théorie est sujette à plusieurs difficultés. Premièrement, parmi les catégories il y a celle de l'existence nécessaire : le philosophe ne nous dit pas à quels objets de l'intuition empirique s'applique cette catégorie de l'entendement, et comment un objet de l'expérience peut se revêtir du caractère de la nécessité. Secondement, les autres catégories ne s'appliquent pas plus facilement aux objets de la faculté sensitive. On ne voit pas comment des concours de la catégorie et de la donnée expérimentale va résulter, par exemple, l'idée de ce *moi* qui pense, comme dit Descartes. De quelle façon le sens intime nous donnera-t-il la notion de certains phénomènes que nous distinguions d'avec les phénomènes extérieurs, s'il ne nous fait pas connaître que ces phénomènes appartiennent au *moi*, et comment fera-t-il connaître le moi s'il ne fait connaître ni l'unité, ni la permanence, ni la causalité de ce moi? D'un autre côté, si l'entendement fournit la conception d'une unité, d'une substance, d'une cause qui ne s'applique par soi-même à personne, comment tout cela s'appliquera-t-il précisément à certains phénomènes, par exemple au plaisir et à la douleur, à la volonté, etc.? La connaissance résulte ainsi de la rencontre fortuite de mille atomes, comme le monde d'Épicure.

§ 14. Quelque analogie entre Descartes et Kant.

Nous devons convenir que le philosophe allemand ne porte pas seul la responsabilité de cette singulière doctrine. On la retrouve dans la théorie commune sur le jugement, et elle est presque littéralement dans Descartes. La philosophie scolastique supposait que le jugement était une opération ultérieure de l'esprit, qui avait à joindre ensemble des éléments épars, fournis par des opérations précédentes, comme par exemple, l'idée de corps et l'idée d'existence[1], etc. Descartes à son tour avança que l'entendement seul fournit les idées d'étendue, de grandeur, de nombre, de figure, de situation, de mouvement, de substance, de tout et de partie, de cause et d'effet, etc., et il ajouta : « Nous avons en nous certaines notions primitives, et toute la science humaine consiste à les bien distinguer les unes des autres et à en faire un bon emploi. Les unes sont applicables à l'esprit, les autres aux corps, les troisièmes à l'action de l'âme sur le corps. Quand nous considérons la pesanteur comme un corps, nous prenons une notion du troisième genre pour une notion du second, c'est-à-dire que nous appliquons à la matière une idée qui nous a été donnée pour connaître l'action de l'âme sur le corps [2]. » On reconnaît ici la doctrine de Kant sur les conceptions de l'entendement qui doivent s'appliquer aux données de l'expérience. Si l'esprit humain est ainsi fait, on doit s'étonner que la confusion dont parle Descartes n'arrive pas plus souvent, et que de même que nous appliquons la conception de la pesanteur aux corps, nous ne l'ap-

1. Voy. plus haut, même vol., l. IX, ch. I, § 1.
2. Descartes, *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., introd., p. CX, CXII.

pliquions pas quelquefois à l'esprit, tandis que nous appliquerions l'idée de la pensée aux corps; on doit s'étonner surtout que nous ayons un moyen de reconnaître dans quel cas l'application des conceptions pures s'adapte bien ou mal à telle ou telle donnée de l'expérience.

Kant n'est donc pas le véritable auteur de la théorie qui coupe en deux une connaissance indivisible, qui attribue à une faculté la notion de la résistance, et à une autre la notion de l'étendue, à celle-ci l'idée du nombre et à celle-là l'idée des choses nombrées, etc. Presque toute la philosophie était engagée dans cette voie. Le mépris pour les enseignements des sens externes et quelquefois même pour ceux du sens intime, la recherche des éléments nécessaires de la connaissance et l'exagération du nombre de ces éléments étaient la faute commune de Platon, de Descartes et de Leibniz. On peut même dire que le philosophe allemand, en posant que la résistance, la couleur, le son, en un mot les qualités secondes, nous sont immédiatement données comme externes, a constaté l'existence d'une partie du monde extérieur qui avait échappé à ses prédécesseurs; et que Descartes, dans le passage où il dit que les sens ne sont que le théâtre de quelques mouvements corporels à propos desquels l'esprit conçoit non-seulement les idées universelles, mais encore les idées de couleur, de son, d'odeur[1], etc., portait les éléments *subjectifs* de notre connaissance plus loin encore que le philosophe allemand; qu'il se mettait dans une plus grande difficulté de prouver le monde extérieur et qu'il s'était montré d'avance plus kantien que Kant lui-même.

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, éd. Ad. G., introd. p. CXII.

§ 15. De ce que le philosophe allemand entend par un schème.

Les conceptions pures n'ayant aucune valeur par elles-mêmes et recevant tout leur prix de leur application à l'expérience, Kant entreprend de montrer comment se fait cette application, et c'est ce qu'il appelle faire la *déduction* des conceptions pures, c'est-à-dire démontrer leur légitimité[1].

Cette application ne se fait pas, suivant lui, directement, mais par l'intermédiaire d'une forme, d'un cadre, ou, comme le dit ce philosophe, d'un *schème* qui est fourni par la conception du *temps*[2]. Ainsi l'application des catégories de la *quantité* à l'expérience se fait par une forme ou un *schème* qui, pour réaliser l'universalité et la pluralité, représente une addition *successive* d'unités homogènes, et pour réaliser l'unité, représente l'exclusion de toute *succession*. Dans la catégorie de la *quantité*, le schème de l'affirmation comprend un être en soi *dans le temps;* celui de la négation exprime le *néant dans le temps;* celui de la limitation contient la différence du même *temps*, considéré comme plein ou vide.[3]. Dans les catégories de la *relation*, le *schème* de la substance est la *permanence* d'une réalité dans le temps; celui de la cause est une réalité, d'où il *suit* toujours quelque chose, ou une *succession* dont on ne peut pas intervertir les termes. Le schème du rapport des parties au tout est la *simultanéité*. Enfin, quant aux catégories de la *modalité*, le schème de la possibilité est la conception qu'une chose peut être dans un *certain temps;* celui de l'impossibilité est la conception que les deux contraires ne peuvent pas

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 86.
2. *Ibid.*, p. 129.
3. *Ibid.*, p. 131, 132.

être dans la même chose en *même temps*, mais successivement; le schème de la réalité actuelle est l'existence d'une chose dans *un temps déterminé*, et le schème de la nécessité est l'existence d'une chose dans *tous les temps* [1]. Voilà comment toutes les catégories ou conceptions pures ne s'appliquent aux objets de l'expérience que par l'intermédiaire d'un cadre fourni par l'idée du temps. A défaut des schèmes, les conceptions pures de l'entendement ne s'appliqueraient à aucun objet [2].

En observant que les catégories de l'entendement ont toujours quelque chose de relatif au temps, Kant paraît avoir rendu plus complète la théorie de la scolastique sur la connaissance; mais il ne l'a peut-être rendue que plus redondante. C'est à la mémoire que nous devons l'idée du temps passé et, par opposition, celle du temps présent; car le mot de *présent* n'a de sens que quand on l'oppose au mot *passé* [3]. L'entendement étant un nom général qui comprend la mémoire et toutes les facultés de l'intelligence, il est certain que l'entendement n'affirme l'existence d'un objet que pour un temps actuel, ou passé ou futur, ou pour tous les temps. Mais la scolastique, trouvant que l'entendement ainsi défini n'affirmait l'existence d'un objet que dans le temps, aurait cru probablement commettre un pléonasme en mettant d'un côté l'affirmation de l'existence sous le nom de *catégorie*, et de l'autre l'affirmation de l'existence dans le temps sous le nom de *schème*. On aperçoit encore ici cette mauvaise méthode qui marque deux ou trois éléments distincts dans ce qui est indivisible.

Nous avons quelques observations de détail à faire sur les *schèmes* de Kant. Il ne nous paraît pas que la conception de pluralité enferme nécessairement l'idée d'une

1. *Critique de la raison pure*, p. 134.
2. *Ibid.*, p. 136.
3. Voy. plus haut, t. II, liv. VI, c. VI, § 2.

addition *successive;* car non-seulement les parties de la pluralité peuvent être contemporaines en elles-mêmes, mais, de plus, si elles ne sont pas trop nombreuses, la perception peut en être simultanée. La conception d'unité peut contenir seulement l'exclusion des parties qui composeraient un complexe ou un continu [1], ou même la ressemblance des parties, sans enfermer pour cela l'exclusion d'une *succession.* Le rapport de cause et d'effet constitue sans doute une *succession* dont on ne peut intervertir les termes, parce que la cause précède toujours l'effet, mais il implique de plus une idée de pouvoir puisée dans la connaissance de la volonté ou de la faculté motrice, il ne réside donc pas seulement dans l'idée d'une *succession* nécessaire. Les moments du temps nous présentent une succession nécessaire dont on ne peut pas intervertir les termes, car le premier ne peut devenir le second, et cependant le premier n'est pas considéré comme la cause du second [1]. Enfin, nous ne comprenons pas comment la conception de la nécessité, dont le schème est l'existence d'une chose *dans tous les temps,* peut s'appliquer aux objets de l'expérience; et cependant Kant affirme que le schème a pour effet de rendre les catégories applicables aux objets de l'observation.

La théorie du *schème* ne nous paraît donc pas racheter les défauts de la théorie des *catégories,* ni de rendre plus complet ni plus clair le tableau de la connaissance humaine.

§ 16. Des principes de l'entendement, suivant Kant.

Le philosophe allemand passe ensuite en revue les jugements synthétiques qui découlent *a priori* des conceptions pures appliquées à l'expérience, ou ce qu'il

1. Voy. plus haut, t. I, l. VI, ch. II, § 3.

appelle les principes de l'entendement pur [1]. En voici l'énumération :

1° Principe qui correspond aux catégories de la quantité : Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives (des étendues), même l'intuition du temps, que nous ne pouvons concevoir qu'en nous le représentant comme une ligne. L'auteur appelle ce principe l'*axiome de l'intuition* [2].

2° Principe qui se rapporte aux catégories de la qualité : Dans tous les phénomènes, la réalité, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Ce principe est nommé *anticipation de la perception* [3].

3° Principes qui se rapportent aux catégories de la relation, et que l'auteur appelle les *analogies de l'expérience :* Première analogie ou principe de la continuité de la Substance : Sous tous les changements des phénomènes persiste la substance, et la quantité de la substance n'est ni augmentée ni diminuée dans la nature [4]. Seconde analogie ou principe de la succession d'après la loi de causalité : Tous les changements arrivent d'après la loi de la liaison de cause et d'effet [5]. Troisième analogie ou principe de la simultanéité d'après la loi d'action mutuelle ou de communauté : Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues en même temps dans l'espace, sont dans une complète réciprocité d'action [6].

4° Principes qui se rapportent aux catégories de la modalité et que l'auteur appelle les *postulats de la pensée empirique en général*. Premier postulat : Ce qui s'accorde

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 123.
2. *Ibid.*, p. 37, 148 et 212.
3. *Ibid.*, p. 151.
4. *Ibid.*, p. 187.
5. *Ibid.*, p. 164.
6. *Ibid.*, p. 170.

avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux conceptions) est possible. Second postulat : Ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est actuel. Troisième postulat : Ce qui s'accorde avec le réel, d'après les conditions générales de l'expérience est nécessaire [1].

Kant avait cherché dans les propositions généralement reçues les éléments de l'entendement pur, qu'il appelait catégories, et qui, suivant lui, n'avaient de valeur que quand elles s'appliquaient à un objet de l'expérience : on ne devait donc pas s'attendre à le voir prendre les catégories, pour former avec elles des propositions, dont quelques-unes sont nouvelles et n'ont même aucun rapport avec les catégories auxquelles il les rattache. Quel lien par exemple existe-t-il entre les catégories de la quantité, c'est-à-dire l'unité, la pluralité et l'universalité, et cet axiome : que tous les objets de l'intuition ont une grandeur extensive ou une étendue? Quelle relation peut-on saisir entre les catégories de la qualité, c'est-à-dire l'affirmation, la négation et la limitation, et cette prétendue anticipation de la perception : que tous les objets de la sensation ont une grandeur intensive ! Les principes que l'auteur rapproche des catégories de la relation et de la modalité roulent, il est vrai, sur la substance et le mode, la cause et l'effet, le tout et la partie, le possible, le réel et le nécessaire; mais il introduit quelques changements dont nous aurons tout à l'heure à lui demander compte.

Quel but s'est-il proposé en établissant les principes qui précèdent? Est-ce de montrer que ces principes sont *a priori* et que cependant ils s'appliquent aux objets de l'expérience ? C'est ce qui paraît avec le plus de clarté par tout ce que nous avons cité jusqu'à présent, par d'autres

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 194 et 209.

passages que nous allons citer tout-à-l'heure, et par les titres que l'auteur donne à ces principes, titres dans lesquels il affecte de réunir des noms qui signifient une conception *a priori*, tels que axiome, anticipation, analogie, postulat, avec des noms qui se rapportent à la connaissance expérimentale, comme intuition, perception, expérience, pensée empirique.

Examinons donc de ce point de vue les principes que nous venons de rapporter. « Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives, même celle du temps, que nous ne pouvons concevoir qu'en nous le représentant comme une ligne. » Nous laissons de côté la question de savoir si nous ne pouvons nous représenter le temps que comme une ligne, ou s'il ne vaudrait pas mieux dire que le temps a longueur, largeur et profondeur, puisqu'il est dans tous les points de l'espace ; nous acceptons cette proposition, que toutes les intuitions sont étendues, et nous voulons examiner si cette proposition est une conception *a priori*, qui s'applique à l'expérience. Les intuitions des étendues sensibles s'appliquent en effet à des objets de l'expérience, mais elles ne sont jamais *a priori*, et les intuitions de l'espace et du temps pur sont *a priori*, mais elles ne s'appliquent jamais à des objets de l'expérience.

« Dans tous les phénomènes, la réalité, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. » Veut-on faire de cette proposition expérimentale une anticipation de la perception, soit en disant que nous avions la conception pure de degré, avant que l'observation nous donnât la perception de quelque chose d'extérieur, soit en disant qu'à l'avenir tout objet de la sensation aura un degré ? Dans le premier cas, on se met en contradiction avec les faits, qui prouvent que l'idée de degré nous vient de l'expérience ; dans le second, on commet une tautologie ; car si l'intensité est ce qui rend l'objet sensible, dire que tout objet de la sensation aura

un degré, c'est dire que tout objet de la sensation sera sensible.

« Sous tous les changements des phénomènes persiste la substance, et la quantité de la substance n'est ni augmentée ni diminuée dans la nature. » L'énonciation de ce principe est conforme à l'idée que l'on se fait généralement de la substance [1]; mais il dépasse les limites de toute observation, et nous ne pouvons découvrir pourquoi l'auteur ne veut y voir qu'une analogie de l'expérience.

Nous en dirons autant du principe sur la causalité :

« Tous les changements arrivent d'après la loi de la liaison de cause et d'effet. » Si nous prononçons *a priori* que rien ne commencera à l'avenir que par la puissance de quelque cause antérieure, ce n'est pas que nous ayons jusqu'à présent découvert les causes de tous les phénomènes qui ont commencé sous nos yeux. Sans parler de ce que les naturalistes appellent les générations spontanées, générations auxquelles nous supposons une cause suffisante sans la connaître, combien de phénomènes ne s'offrent pas chaque jour à notre observation dont nous ne pouvons découvrir la cause et dont nous affirmons cependant qu'ils n'ont pas commencé d'eux-mêmes, mais par une puissance qui leur est antérieure et que nous appelons leurcause ? Ce principe n'est donc pas non plus une analogie de l'expérience.

Toutes les substances, en tant qu'elles peuvent être perçues en même temps dans l'espace, sont dans une complète réciprocité d'action. » Il y a quelque différence entre cet axiome et la proposition disjonctive, à laquelle l'auteur le rapporte. La proposition disjonctive peut se fonder uniquement sur le rapport des parties d'un même genre, et ce rapport n'est pas celui d'une action réci-

1. Voy plus haut, l. VI, ch. v § 11

proque ou d'une mutuelle causalité : car les espèces d'un même genre ne se causent pas les unes les autres. Si Kant a voulu dire que les substances de ce monde exercent toutes une certaine action les unes sur les autres, nous répondons qu'il en est ainsi, s'il plaît à Dieu; mais que Dieu peut aussi avoir borné la sphère d'action des substances, comme, par exemple, la sphère d'attraction des soleils. C'est seulement quand on supprime Dieu et la liberté humaine que toutes les substances sont considérées comme agissant nécessairement les unes sur les autres, en vertu de ce principe que rien ne se perd dans l'univers, que rien ne se limite de soi-même, et que l'action d'une force ne peut être arrêtée que par l'action d'une autre force ; mais alors ce principe revient à celui de la causalité infinie, et il ne peut pas plus que ce dernier recevoir le nom d'analogie de l'expérience.

« Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, quant à l'intuition et aux conceptions, est possible. » Les choses que nous regardons comme possibles, sont semblables ou analogues aux objets que nous avons perçus, et l'idée de cette possibilité est le fruit de la croyance que nous appelons l'induction. Cette vérité est-elle cachée sous les termes, pour nous obscurs, de la proposition précédente? Nous l'ignorons. Kant a-t-il voulu dire de plus que sans cette croyance au possible, l'expérience est sans fruit, et qu'en conséquence cette croyance est comme un postulat de la pensée empirique? Nous l'ignorons encore, mais s'il a voulu le dire, nous n'avons rien ici à lui objecter, car cette croyance est bien une conception *a priori* qui ne se vérifie que par l'expérience, et qui ne peut avoir d'utilité, que quand elle s'applique à un objet que l'expérience vient lui fournir.

« Ce qui s'accorde avec la condition matérielle de l'expérience ou la sensation est réel. » Nous verrons ici volontiers l'expression de cette vérité que l'objet de la

perception sensitive est réel, que cet objet ne se prouve point, que comme tel il est, si l'on veut, un postulat de la pensée empirique; mais nous ne saurions y voir aucune proposition *a priori*.

De toutes ces propositions, celle qui nous paraît la plus erronée ou la plus obscure, c'est la dernière : « Ce qui s'accorde avec le réel, d'après les conditions générales de l'expérience, est nécessaire. » Que le nécessaire puisse s'accorder avec le réel, si par réel on entend l'objet que saisit la perception sensitive, et par nécessaire ce qui dépasse toute expérience , voilà une proposition dont nous n'acceptons ou dont nous ne comprenons aucun terme, et nous ignorons surtout comment l'idée de la nécessité pourra jamais devenir un postulat de la pensée empirique.

Mais on pourrait croire que Kant ne s'est pas proposé, dans l'énumération des principes qui précèdent, de prouver que ce sont des conceptions *a priori*, des conceptions vides qui ne peuvent aboutir qu'à une expérience et n'empruntent que de là leur valeur et, comme il le dit, leur *objectivité*; il nous reste donc à rapporter les passages par lesquels il résume et termine tout ce qu'il a dit sur la nature et les fonctions des catégories ou des conceptions pures de l'entendement humain. « Ce qu'il y a de plus digne de remarque, dit-il, c'est que pour comprendre la possibilité des choses d'après les catégories, et par conséquent pour démontrer la réalité objective de ces dernières, nous avons besoin, non-seulement d'intuitions, mais même d'intuitions extérieures. Si nous prenons, par exemple, les conceptions pures de la *relation*, nous trouvons que pour rencontrer dans l'intuition quelque chose de permanent qui corresponde à la conception de la substance, et par conséquent pour démontrer la réalité objective de cette conception, nous avons besoin d'une intuition dans l'espace, parce que l'espace seul

demeure constant, tandis que le temps et, avec lui, tout ce qui est dans le sens intime, s'écoule sans cesse. Pour nous représenter le changement, qui est l'intuition correspondante à la conception de causalité, nous devons prendre, par exemple, le mouvement ou le changement dans l'espace; c'est par là seulement que nous pouvons nous représenter en intuition les changements dont la possibilité ne peut rencontrer d'expression plus claire. Le mouvement est l'union de deux états contradictoires dans la même chose. Comment est-il possible que d'un état donné il s'ensuive un tout opposé dans la même chose? C'est non-seulement ce qu'aucune raison ne peut concevoir sans un exemple, mais ce qu'elle ne peut entendre sans une intuition, et cette intuition est celle du mouvement d'un point dans l'espace, dont la présence en différents lieux, comme une suite d'états opposés, nous fournit la première intuition du changement. Pour nous rendre intelligibles même les changements intérieurs, nous devons nous figurer le temps, qui est la forme du sens intime, comme une ligne, et le changement intérieur comme un point qui parcourt cette ligne, et par conséquent nous ne pouvons nous rendre intelligible notre existence successive en différents états que par une intuition extérieure, et la raison de cela, c'est que tout changement, pour être perçu comme tel, suppose quelque chose de permanent dans l'intuition, et que dans le sens intime on ne peut trouver d'intuition permanente[1]... En un mot, toutes ces conceptions ne se laissent justifier par rien, leur possibilité réelle n'est en rien démontrable, si l'on supprime toute intuition sensitive, et il ne reste que la possibilité logique, c'est-à-dire la possibilité que cette conception soit pensée, ce dont il n'est pas question, car il s'agit de savoir si elle s'applique à un objet et par

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 211 et 212.

là signifie quelque chose [1]... Tel est donc le résultat important de l'analytique transcendantale : l'entendement ne peut rien faire *a priori* que de préparer des formes (des conceptions), dans lesquelles s'encadre une expérience possible, et comme toute expérience est un objet des sens, l'entendement ne peut dépasser les bornes de la faculté sensitive, dans les limites de laquelle tout objet nous est donné. Les principes de l'entendement ne sont que des moyens de lier les phénomènes entre eux et le nom pompeux d'une ontologie qui se targue de donner, dans une théorie systématique, une connaissance *a priori* des choses en elles-mêmes, doit faire place au nom modeste d'une simple analyse des conceptions pures de l'entendement [2]. »

Il résulte clairement de ces passages, que les catégories ou conceptions de l'entendement, ne sont que des cadres vides que l'expérience seule vient remplir. Il n'y a de réalité objective que le phénomène [3]. Kant se pose la question de savoir si nous pouvons connaître autre chose que le phénomène. « Lorsque, dit-il, nous nommons *phénomènes* certains objets des sens, et que nous distinguons ce que nous en présente l'intuition d'avec leur état en eux-mêmes, nous leur opposons en esprit cet état intérieur que nous ne voyons pas, ou d'autres possibles qui ne sont pas saisis par les sens, mais seulement pensés par l'entendement, et nous appelons ces objets des êtres de raison ou des *noumènes*. Maintenant on se demande si nos conceptions pures ont quelque valeur relativement à ces objets, et si elles sont un moyen de les connaître [4]. » La réponse de Kant est que nous n'avons des choses en elles-mêmes et de tout ce qui ne

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 220, en note.
2. *Ibid.*, p. 220.
3. *Ibid.*, p. 243.
4. *Ibid.*, p. 222.

tombe point sous les sens, que des idées purement négatives, et que ces négations ne fournissent pas de véritable connaissance [1]. « Si nous entendons par objets purement intelligibles ceux qui seraient pensés au moyen des pures catégories saus aucun *schème* fourni par les sens, de tels objets sont impossibles [2]. »

Telle est donc la théorie de Kant sur les conceptions *a priori* qu'il rapporte à l'entendement. Ces conceptions, au nombre de douze, sont toutes *a priori;* elles ne contiennent rien d'extérieur à la pensée, lorsque l'expérience ne vient pas leur fournir un objet d'application. Nous avons essayé de montrer qu'elles ne sont pas toutes *a priori,* et qu'il est impossible de comprendre comment de pures conceptions de l'esprit pourraient s'appliquer à des objets de l'expérience. En supposant que les idées d'unité, de pluralité, de totalité, etc., fussent des conceptions *a priori*, à quel signe reconnaîtrait-on que l'unité conviendrait à tel objet, la pluralité à tel autre, etc.?... S'il y avait dans l'objet de l'expérience quelque signe qui indiquât qu'il fût un ou plusieurs, on n'aurait pas besoin de lui appliquer une conception *a priori*, et s'il manquait de ce signe, comment ne brouillerait-on pas toutes les applications? Les véritables conceptions pures de l'esprit sont inapplicables aux objets de l'observation : la conception du point, de la ligne, de la surface géométrique ne peut se réaliser dans aucune expérience [3]. La conception pure de la justice est un idéal dont la conduite d'aucun homme n'a jamais donné l'exacte copie. Quant aux perceptions de la raison pure, dont les objets sont l'espace, le temps et la cause première, à quelle expérience pourrait convenir le caractère de nécessité dont elles sont empreintes? Les notions rangées

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 223, 227, 228.
2. *Ibid.*, p. 248.
3. Voy. plus haut, t. II, liv. VII, chap. II, § 7.

par Kant sous le titre de catégories ne sont pas des conceptions pures ou des pensées qui, avant l'expérience, ne soient rien en dehors de l'esprit. La plupart sont les données de l'observation, comme l'unité corporelle, la pluralité, la relation du tout et des parties, saisies par les sens et la mémoire; l'unité spirituelle, la substance, l'identité, la causalité de l'âme, saisies par la conscience aidée aussi de la mémoire; l'existence actuelle connue à la fois par les sens extérieurs et la conscience. Quant à l'existence nécessaire, elle est perçue par la raison pure, en tant que réalité indépendante de l'esprit. Il n'y a que la croyance à l'existence possible qui avant l'expérience ne soit qu'une pure pensée et que l'expérience puisse changer en une connaissance; mais alors l'objet de l'idée se métamorphose : il n'est plus le possible, il devient le réel.

Il ne paraît donc pas que Kant ait justifié sa théorie sur les catégories ; nous avons vu que cette doctrine semblait sortie d'une phrase de Descartes. Ce philosophe avait en effet posé que certaines idées nous étaient données *a priori*, pour s'appliquer soit à l'esprit, soit au corps, soit à l'union de l'esprit et du corps, mais il avait dit aussi : « Je distingue tout ce qui tombe sous notre connaissance en deux genres : le premier contient toutes les choses qui ont quelque existence et l'autre toutes les vérités qui ne sont rien en dehors de notre pensée [1]. » Il aurait fallu s'attacher à cette distinction. Au lieu de cela, Kant a de plus en plus développé la théorie scolastique du jugement et la doctrine cachée dans le premier passage de Descartes ; il en a fait ressortir les conséquences et nous a mis à même de les retourner contre le principe.

1. *Œuvres philosophiques*, édit. Ad. G., t. I. p. 252

§ 17. Des conceptions transcendantales qui accompagnent la raison pure ou les idées.

Nous passons maintenant à l'examen des propositions *a priori*, que le philosophe rapporte au raisonnement ou à la raison pure; elles sont le but principal de son examen, car il leur consacre les deux tiers et le titre même de son ouvrage, qu'il appelle une *critique de la raison pure*. On a vu par un passage que nous avons cité, que Kant ne fait pas de la raison ou du raisonnement [1] une faculté simple, et qu'il incline à croire qu'elle ne diffère qu'en degré d'avec l'entendement [2], qui lui-même est une combinaison de la conscience et des sens extérieurs avec l'imagination et la mémoire [3]. Voici un autre passage qui confirme cette théorie : « Lorsque, dit-il, le jugement conclu est dans un précédent jugement, de telle façon qu'il puisse en être tiré sans l'intermédiaire d'une troisième représentation, la conclusion est nommée immédiate : j'aimerais mieux l'appeler conclusion de l'entendement; mais lorsque indépendamment de la connaissance qui sert de fondement, il faut un autre jugement pour produire la conséquence, la conclusion s'appelle alors une conclusion de raison [4]. Dans la proposition : *tous les hommes sont mortels*, sont incluses les propositions : *quelques hommes sont mortels, quelques mortels sont hommes, rien de ce qui est immortel n'est homme.* Ces propositions sont des conséquences immédiates de la première. Au contraire la proposition : *tous les savants sont mortels* n'est pas contenue dans le jugement rapporté ci-dessus, car la conception de *savants* ne se présente pas

1. *Vernunft.*
2. *Verstand.*
3. Voy. plus haut, même chap., § 9.
4. *Vernunftschluss.*

avec celle d'*hommes*, et cette proposition ne peut sortir de la première que par le moyen d'un jugement intermédiaire[1]. »

Kant attribue donc à la raison ou au raisonnement une œuvre qui ne diffère qu'en degré d'avec celle de l'entendement. « De même, dit-il encore, que l'entendement ramène à l'unité la diversité des intuitions, de même la raison ramène à l'unité la diversité des principes de l'entendement [2].... » Cependant le philosophe paraît ailleurs regarder le produit de la raison comme entièrement nouveau. « Toute notre connaissance commence par les sens et de là s'élève à l'entendement et finit par la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé, pour travailler la matière de l'intuition et lui imprimer la plus haute unité de la pensée.... La raison a comme l'entendement un usage purement formel, c'est-à-dire logique, lorsqu'elle fait abstraction de la matière de la connaissance; mais elle a aussi un usage réel, lorsqu'elle fournit l'origine de certaines conceptions et de certains principes, qui ne viennent ni des sens ni de l'entendement [3]. » Ces conceptions et ces principes sont-ils seulement l'unité nouvelle que le raisonnement imprime aux propositions fournies par l'entendement ? Le philosophe n'a pas pris le soin d'éclaircir cette question, et nous serons obligés de la laisser indécise.

Kant avance ici que la connaissance commence par les sens, quoiqu'il ait souvent répété que les conceptions de l'entendement sont dans l'esprit *a priori* avant toute expérience ; mais il ne faut pas oublier que ces conceptions ne sont pas pour lui des connaissances, et qu'elles ne le deviennent que par leur application à une intuition empirique ou sensitive. Voilà pourquoi il dit que les sens

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 251.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Ibid.*, p. 257, 258.

fournissent le commencement de la connaissance, que l'entendement la continue en donnant de la liaison aux sensations éparses, que la raison ou le raisonnement la termine en lui apportant une plus haute unité que celle qu'elle tient de l'entendement. « L'entendement donne de l'unité aux phénomènes par ses règles; la raison donne de l'unité aux catégories par ses principes. Elle n'atteint pas l'expérience mais l'entendement, pour imprimer *a priori* l'unité aux connaissances diverses de celui-ci, unité qu'on peut appeler unité de raison, et qui est d'une toute autre nature que celle qui vient de l'entendement [1]. »

Les principes *a priori*, qu'il rapporte à la raison pure, ne peuvent s'appliquer à aucun objet de l'expérience, ce qui les distingue des principes de l'entendement ou des catégories. « La logique ordinaire, dit-il, divise les facultés en entendement [2], jugement [3] et raisonnnement [4]; mais la logique transcendantale, qui se restreint à la connaissance pure *a priori*, n'accepte pas cette division. La raison ne peut avoir de valeur objective; elle n'appartient pas à la logique de la vérité, mais à la logique des apparences, et elle réclame une place à part sous le nom de dialectique transcendantale [5]... L'entendement et le jugement qui dépend de l'entendement, et dont la fonction est de rattacher les exemples particuliers contenus dans la mineure aux règles générales ou aux principes contenus dans la majeure et posés par l'entendement, ont une valeur objective; il n'en est pas de même de la raison [6].... Nous avons vu que, par les conceptions

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 250.
2. *Verstand.*
3. *Urtheilskraft.*
4. *Vernunft.*
5. *Critique de la raison pure*, p. 124.
6. *Ibid.*, p. 120.

pures de l'entendement, aucun objet ne peut être représenté, puisque les conditions de la réalité objective, qui ne sont fournies que par les sens, manquent alors entièrement, et qu'on ne trouve dans ces conceptions que les formes pures de la pensée. Toutefois, elles peuvent être représentées d'une manière concrète, lorsqu'on les applique aux phénomènes, car elles ont en elles l'étoffe qui convient à une conception expérimentale, qui n'est qu'une conception de l'entendement devenu concrète. Mais les *idées* (c'est le nom que le philosophe donne aux produits de la raison) sont bien plus éloignées de la réalité objective que les catégories, car on ne peut trouver aucun phénomène dans lequel elles se laissent représenter *in concreto*. Elles contiennent une certaine perfection à laquelle n'atteint aucune connaissance empirique, et la raison conçoit une unité systématique, de laquelle elle s'efforce de faire approcher l'unité de l'expérience, sans jamais pouvoir y réussir [1]. »

Le caractère par lequel Kant distingue les conceptions de l'entendement d'avec les conceptions de la raison, c'est donc que les premières peuvent trouver un objet extérieur dans l'expérience et que les secondes en sont incapables. Si le raisonnement ne diffère du jugement qu'en degré, et si le premier engendre seulement une unité plus haute ou plus générale que le second, on doit s'étonner que l'auteur attribue au raisonnement un résultat qui, dit-il, ne vient ni des sens ni de l'entendement, et qui diffère des produits de ce dernier en ce qu'il ne peut s'appliquer à l'expérience. Mais il est temps de voir en quoi consistent ces conceptions originales de la raison.

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 441.

§ 18. Division des idées.

On considère dans les propositions ou jugements la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Dans le raisonnement Kant n'envisage que la relation, c'est-à dire le lien par lequel l'attribut de la conclusion est rapproché du sujet. Ce lien est : 1° le rapport de substance et de mode, qui forme la proposition absolue ou catégorique et qui engendre l'argument catégorique; 2° le rapport de cause et d'effet, qui forme la proposition conditionnée ou hypothétique et qui produit l'argument du même nom; 3° le rapport des parties au tout, qui fonde la proposition disjonctive et par conséquent l'argument disjonctif [1].

Par chacun de ces arguments, la raison, dit Kant, tend au principe le plus élevé et le plus absolu, c'est-à-dire à un principe qui se suffise à lui-même et n'ait besoin d'aucun autre. « Dans son usage logique, la raison cherche la condition générale de la conclusion, et le raisonnement n'est rien autre chose qu'un jugement dont la condition particulière a été ramenée par la mineure à une règle générale. Maintenant, quand cette règle est elle-même soumise à une recherche pareille de la part de la raison, et qu'ainsi par le moyen d'un prosyllogisme on recherche la condition de la condition, plus on remonte, plus on s'aperçoit que le principe propre de la raison est de trouver à la connaissance conditionnée (relative) de l'entendement, l'inconditionnel (l'absolu) pour satisfaire à l'unité à laquelle aspire l'entendement [2]. » Puisqu'il y a trois sortes de raisonnements, il y a trois sortes d'absolu ou d'inconditionnel. 1° Le raisonnement

1. Voy. plus haut, même chap., § 9.
2. *Critique de la raison pure*, édit citée, p. 187.

catégorique, fondé sur le rapport de substance et de mode, conduit à un sujet qui n'est plus prédicat; 2° le raisonnement hypothétique, appuyé sur la relation de cause et d'effet, arrive à une supposition qui ne présuppose rien; 3° le raisonnement disjonctif, qui a pour fondement le rapport du tout et de ses parties, parvient à un agrégat complet des membres d'une division[1]. Suivant Kant, la raison, par le raisonnement catégorique, arrive nécessairement à la conception de l'unité absolue du sujet pensant, ce qui forme *la psychologie rationnelle;* par le raisonnement hypothétique, à l'idée d'un inconditionnel dans une série de conditions données, ce qui est l'objet de *la cosmologie rationnelle;* enfin, la simple forme du raisonnement disjonctif doit révéler par elle-même la conception la plus élevée de la raison : celle d'un être des êtres, ce qui constitue *la théologie rationnelle*[2]. « Nous avons, continue-t-il, nommé catégories les conceptions pures de l'entendement, nous nommerons *idées* les conceptions pures de la raison[3]. »

Les trois idées ou conceptions pures de la raison ou du raisonnement sont donc : 1° l'unité absolue du sujet pensant; 2° l'inconditionnel ou la cause absolue du monde ; 3° l'être des êtres.

Nous croyons retrouver dans les deux dernières idées ce que nous avons appelé la substance active infinie, ou ce principe à la fois cause et soutien du monde qui n'a point eu de commencement, qui ne peut avoir de fin, et dont notre raison proclame l'existence, lorsqu'elle s'interroge sur le commencement et la fin de ce qui existe aujourd'hui. Mais nous ne saurions attribuer cette idée au raisonnement comme nous avons essayé de le mon-

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 275.
2. *Ibid.*, p. 284, 285.
3. *Ibid.*, p. 267.

trer plus haut [1], et il nous paraît que la raison à laquelle le philosophe allemand attribue cette idée ne diffère pas pour lui du raisonnement. Quant à l'unité absolue du sujet pensant, elle est saisie par la conscience et la mémoire, et si le raisonnement peut confirmer ici la découverte de ces deux facultés, c'est en s'appuyant sur elles. En conséquence, la notion de l'unité du moi est une notion expérimentale et non une connaissance *a priori*, donnant lieu à des propositions nécessaires, comme la notion de l'espace, du temps et de la substance active infinie.

Il est d'ailleurs difficile de voir comment la conception d'un sujet qui n'est point prédicat conduit à celle de l'unité de l'âme. C'est, au contraire, la découverte de l'unité de l'âme qui nous donne la première notion d'un sujet qui n'est point prédicat, parce qu'une chose simple et indivisible ne peut être l'attribut d'aucune autre.

« Le raisonnement hypothétique, dit notre auteur, parvient, de syllogisme en syllogisme, à l'inconditionnel dans une série de conditions données ; » mais jamais un raisonnement hypothétique ne fournira une conclusion absolue ou inconditionnelle. Si l'auteur a voulu dire que c'est à propos des raisonnements hypothétiques que nous sentons le besoin intellectuel d'un principe sans condition, il est plus près de la vérité ; mais alors il ne faut pas attribuer cette découverte au raisonnement hypothétique lui-même. Quant au rapport que le philosophe établit entre le raisonnement disjonctif et ce qu'il appelle la conception de l'être des êtres, nous confessons que ce rapport nous échappe entièrement, et nous ne voyons pas qu'il ait pris beaucoup de peine pour le faire apercevoir. Il nous paraît donc que le rapport établi par Kant entre ce qu'il appelle les trois idées de la raison et les trois catégories de la relation est entièrement imaginaire.

1. Voy. plus haut, t. III, l. X, ch. I, § 7.

Sans nous occuper davantage de cette liaison prétendue, nous examinerons séparément sa doctrine sur chacune de ces trois idées. Il pense, comme nous l'avons déjà dit, quelles sont de pures conceptions sans objet extérieur; qu'elles diffèrent des conceptions de l'entendement en ce qu'elles ne peuvent rencontrer dans l'expérience ou l'intuition empirique un objet auquel elles puissent s'appliquer, et que cependant une illusion inévitable nous entraîne à donner une réalité objective aux trois idées de la raison [1].

Il fait à ce sujet une distinction entre le terme de *transcendantal* et le terme de *transcendant*. Il entend par le premier une conception qui, d'abord sans réalité extérieure, en trouve une dans l'expérience et s'y renferme, comme les conceptions de l'entendement, et par le second une conception qui, ne pouvant trouver de réalité dans l'expérience, prescrit à notre raison d'en dépasser les limites, et il voudrait consacrer ce dernier terme aux idées de la raison ; mais il n'est pas toujours fidèle à cette distinction, et il lui arrive souvent d'appliquer le mot de *transcendantal* aux conceptions de la raison comme à celles de l'entendement [2].

Les idées de la raison n'étant pour lui que des illusions, il donne à la première le nom de *paralogisme*, à la seconde celui d'*antinomie*, et à la troisième celui d'*idéal* [3].

§ 19. Des paralogismes de la psychologie rationnelle.

Les conceptions de la psychologie rationnelle sont les suivantes :

1° L'âme est une substance; 2° elle est simple; 3° elle

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 276, 285, 288.
2. *Ibid.*, p 256, 264, 278, 234, 288, 610, 644.
3. *Ibid.*, p. 288, 299.

est identique ; 4° elle est en commerce avec des objets dans l'espace [1].

Ces propositions sont, d'après Kant, autant de paralogismes qui consistent à prendre des conceptions ou des formes de la raison pour des perceptions. « La conception *je pense* accompagne, dit-il, toutes les catégories, et c'est sur cette conception qu'on a fondé toutes les propositions de la psychologie rationnelle; mais cette conception est transcendantale comme les catégories qu'elle accompagne. On n'en peut conclure la substance ou l'existence *objective* du *moi* comme distincte de l'idée que nous avons de ce *moi*.

« La pensée est une et simple en tant que phénomène; mais cela ne nous autorise pas à conclure que le principe de la pensée soit simple comme elle. L'unité de la pensée se forme de la diversité des intuitions, comme la direction du mouvement se forme de la diversité des impulsions. L'unité de la pensée pourrait donc se concilier avec la diversité des substances dans l'être d'où émane la pensée. Si l'unité de la pensée est l'objet de l'expérience du sens intime, il n'en est pas ainsi de l'être qui pense, et toute conception qui ne peut s'appliquer à une expérience demeure une illusion.

« Quant à l'identité de l'âme, elle n'est pas non plus l'objet de l'expérience : celle-ci ne nous montre que la continuité de la même pensée, et non la continuité du même être pensant. Or, la continuité de la pensée pourrait exister à travers plusieurs êtres successifs, comme le mouvement se propage d'un mobile à l'autre. En supposant même que le premier être transmît au second la pensée avec la conscience qui l'accompagne, que le second fît la même transmission au troisième, en y joignant les deux actes de conscience, et ainsi de suite, on

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 292.

s'expliquerait la continuité non-seulement de la même pensée, mais de la même conscience. L'âme subit des changements qui ressemblent à l'accroissement et au dépérissement des plantes, et celles-ci ne sont ni unes ni identiques : l'unité et l'identité de l'âme ne sont donc pas prouvées par les preuves ordinaires.

« Enfin la communication de l'âme avec des objets dans l'espace n'est pas plus que les conceptions précédentes confirmée par l'expérience : les choses que nous appelons les objets extérieurs ne sont que des phénomènes en nous-mêmes, et l'espace n'est qu'une forme de notre faculté sensitive. Ainsi s'évanouissent toutes les assertions de la psychologie rationnelle, et si l'on veut trouver la distinction de l'âme et du corps et l'immortalité de la première, il faut avoir recours, non aux arguments spéculatifs, mais aux preuves morales, c'est-à-dire aux arguments pris de la vertu et des causes finales [1]. »

La doctrine que nous venons de rapporter peut être considérée comme issue de la mauvaise interprétation de l'enthymème de Descartes : *Je pense, donc je suis.* Descartes avait voulu dire : Je suis en même temps que je pense, et je sais l'un et l'autre à la fois ; mais la forme de son enthymème faisait supposer qu'il croyait acquérir l'idée de sa pensée avant l'idée de son existence, et qu'il déduisait la seconde de la première. S'il en était ainsi, la conscience d'une pensée, même une et permanente, vide d'un sujet un et permanent, ne pourrait faire conclure l'existence de ce sujet. Kant rejette avec raison ce cartésianisme mal entendu ; mais il ne le remplace pas par une doctrine plus saine. Au lieu de répondre à ce faux cartésianisme que l'âme perçoit son existence en même

1. *Critique*, édit. citée, p. 289, 290, 291, 292, 293, 305, 307, 592. Voy. surtout la réfutation des paralogismes dans la première édition de la *Critique*, réfutation que l'auteur n'a pas reproduite dans les éditions suivantes.

temps que sa pensée, il prétend que l'âme perçoit sa pensée et conçoit seulement son existence, et que jamais cette conception ne passe à l'état de perception. Mais, dirons-nous, si l'âme ne se perçoit pas directement comme substance, comment peut-elle dire *je* ou *moi*? Si elle perçoit une pensée qui n'est la pensée de personne, comment dit-elle *ma* pensée, et non pas *votre* pensée? Si elle perçoit un amour sans un sujet aimant, comment dit-elle j'aime, au lieu de *vous* aimez ou *il* aime? Le langage prouve que l'âme perçoit son existence substantielle en même temps que sa pensée.

D'une autre part, si l'âme exprime par des mots divers, tels que connaissance, croyance, souvenir, doute, etc., la multiplicité et la diversité de ses pensées, et qu'elle n'ait qu'un mot, toujours le même, *je* ou *moi*, pour exprimer le sujet de ces actes multiples, c'est que le sujet ne partage pas la multiplicité et la diversité des actes. Ce mot, qui ne varie pas, malgré la diversité des attributs qu'on lui rapporte, soit en même temps, soit successivement, exprime une substance qui se distingue de ses modes et qui s'aperçoit une dans la multiplicité de ses affections.

L'unité de la pensée que le philosophe allemand reconnaît en tant que phénomène, et qui lui paraît se former de la diversité des intuitions, n'est pas une véritable unité, puisqu'elle comprend plusieurs intuitions. Quel est le lien qui les rattache les unes aux autres ? Ce lien est précisément l'unité de l'être qui produit la pensée ; l'être qui aperçoit celle-ci est le même qui aperçoit celle-là. Bien loin que l'unité de la pensée ne prouve pas l'unité du *moi*, la première n'existe que par la seconde. La pensée est plus ou moins complexe; les éléments qui la composent resteraient dispersés, si le *moi* un et simple ne les ramenait à son centre. Ce n'est donc pas la pensée qui est une, et qui cependant peut émaner d'un être multiple,

c'est au contraire la pensée qui est multiple et qui n'emprunte son apparente unité que de l'unité véritable de l'être qui pense.

Le philosophe ajoute que l'identité peut se former d'une succession d'êtres divers, se transmettant leur conscience. Mais si la conscience du premier se transmettait au second, il y aurait conscience de deux *moi* et non pas d'un seul. Deux êtres ne peuvent pas se confondre en un, à moins que l'un des deux ne s'anéantisse, et alors il n'y a pas confusion des deux êtres, mais survivance de l'un des deux. Celui des deux qui survit ne peut garder la conscience de l'autre ; la conscience est intransmissible. Prétendre que les changements de l'âme ressemblent à l'accroissement et au dépérissement des plantes, c'est faire une pétition de principe, car personne ne suppose que la plante se sache une et identique, et c'est précisément le témoignage que l'âme porte sur son unité et son identité qui nous fait dire que ses changements ne ressemblent pas à ceux de la plante.

Nous accordons que la force de nos objections contre Kant est tout entière dans la conscience, et que si l'on suppose un moment que nous pouvons avoir la notion de la pensée sans la notion du *moi* qui pense, la première pourra toujours se passer de la seconde, et qu'elle ne l'engendrera jamais ; mais c'est précisément la supposition qu'il ne faut pas faire. La conscience du moi existant, un et identique, est liée à la conscience de la pensée, et il n'y a pas de raison pour regarder la seconde comme une perception et la première comme une conception.

Kant prétend que l'idée de l'unité et de la permanence est une illusion, et que l'idée de la pensée est seule une perception véritable; mais de quel droit fait-il cette différence ? Pourquoi ne dit-il pas aussi que la conscience de la pensée est une chimère, et qu'il y a seulement la conception de la pensée et point la pensée elle-

même? Quelle est la barrière qui l'arrête? Est-ce parce que la pensée change, et que l'unité et l'identité de l'âme ne changent pas? Ce qui change et ce qui ne change pas peuvent être aussi bien l'un que l'autre l'objet d'une conception ou d'une perception. A quel signe Kant reconnaît-il ce qu'il doit mettre parmi les perceptions ou parmi les conceptions? Ce qui ne change pas est l'objet de la conscience aussi bien que ce qui change.

Il n'y a donc pas moyen de distinguer une psychologie rationnelle et une psychologie expérimentale, quoiqu'on maintienne encore aujourd'hui en Allemagne cette distinction erronée. La conscience ne montre pas seulement le phénomène de la pensée, de telle sorte que l'on soit obligé d'aller demander à une autre faculté la notion, ou même l'illusion d'un sujet qui produise cette pensée. La même conscience qui montre le phénomène montre le sujet qui le produit : elle manifeste le simple avec le multiple, le permanent avec le changeant et le divers. Ainsi, toute la psychologie est expérimentale; car si le raisonnement démontre de son côté l'unité et l'identité de l'âme, c'est en s'appuyant sur des principes fournis par l'expérience, c'est-à-dire, en ce cas, par la conscience et la mémoire.

Nous avons dit que Fénelon refusait à la conscience la connaissance de l'unité de l'âme, et qu'il croyait devoir rapporter l'origine de cette notion à une faculté plus élevée. Cette doctrine est sans doute une autorité sur laquelle Kant pourrait s'appuyer ; mais, si elle était vraie, comment attribuerions-nous à nous-mêmes cette unité que ne nous montrerait pas notre conscience? Pourquoi l'appliquer plutôt au principe d'où émane la pensée, qu'au principe d'où émane la diversité des phénomènes que nous apercevons dans un corps? Nous objectons donc au philosophe allemand comme à Fénélon, que si nous attribuons l'unité et la permanence à la pensée,

c'est que la même faculté nous fait percevoir la pensée et en même temps l'unité et la permanence de l'être qui pense, et que l'autorité de cette faculté est indivisible.

Nous reconnaissons volontiers que l'unité et l'identité de l'âme ne suffisent pas pour fonder son immortalité, car ce que Dieu a pu créer, il peut l'anéantir, et il faut pour conserver cette créature, non-seulement ses mérites, mais la bonté gratuite de Dieu [1]. Quant à la communication de l'âme avec le corps, nous la posons en fait par l'expérience, mais nous ne prétendons pas la prouver par le raisonnement [2].

§ 20. Les antinomies de la cosmologie rationnelle.

Nous passons à la seconde idée de la raison pure, qui répond à la catégorie de la causalité et qui fonde, comme nous l'avons vu, la cosmologie rationnelle. Kant la subdivise en quatre propositions qu'il rattache aux quatre classes des catégories par des liens factices et arbitraires, dont nous ne nous occuperons pas ici [3]. Le philosophe essaye d'enchaîner toutes les parties de son ouvrage pour satisfaire à son esprit systématique, et pour y parvenir il force souvent les analogies; mais son but principal est la critique de certaines propositions de la métaphysique ordinaire, qu'il trouve mal fondées, et c'est surtout dans cet examen que nous devons le suivre. Les quatre propositions ou thèses de la cosmologie rationnelle sont, suivant Kant, combattues par quatre propositions contraires ou antithèses ; de telle sorte que l'esprit, demeurant en suspens entre la thèse et l'antithèse, ne peut se décider par des raisons spéculatives et ne sort

1. Voy. plus haut, t. I, l. I, ch. I, § 7.
2. *Ibid.*, t. II, p. 65.
3. *Critique de la raison pure*, p. 312, 32.

de cet embarras que par des raisons pratiques ou morales. Ces propositions contraires forment quatre oppositions ou, suivant l'expression de Kant, quatre antinomies, dont voici la première :

Thèse. Le monde a un commencement dans le temps et il est limité dans l'espace.

Antithèse. Le monde n'a ni commencement dans le temps ni limite dans l'espace.

Preuve de la thèse. Pour que le monde fût infini sous le rapport du temps, il faudrait que jusqu'au moment présent une éternité se fût écoulée, ce qui est impossible. Pour obtenir la conception d'un monde infini sous le rapport de l'espace, il faudrait l'infinité du temps, ce qui est encore impossible.

Preuve de l'antithèse. Si le monde a commencé, il a été précédé d'un temps vide, et ce moment n'ayant aucun pouvoir créateur, le monde n'a pu commencer. Si le monde n'est pas infini quant à l'espace, il est dans un espace vide, par conséquent il est en rapport avec cet espace vide, c'est-à-dire avec rien, ce qui est inintelligible [1].

Tels sont, suivant Kant, les abîmes dans lesquels tombe la raison, quand elle veut parvenir à quelque proposition spéculative sur les rapports du monde avec le temps et l'espace, et dont elle ne peut sortir que par des raisons prises de la morale. Sans rejeter l'appui des raisons morales, examinons s'il est impossible d'établir sur les rapports du monde avec le temps et l'espace quelque proposition spéculative. Les raisons que Kant dirige contre l'infinité du monde portent également contre l'infinité de l'espace et du temps. « Pour obtenir, dit-il, la conception de l'espace infini, il faudrait l'infinité du temps. » Si l'on devait se donner une représentation pour ainsi dire matérielle de l'étendue infinie, il faudrait en

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 328, 329.

effet le temps infini; mais on n'est pas réduit à cette nécessité, pour percevoir que l'espace n'a point de limite, ou que cette limite est impossible, et c'est en cela seulement que consiste la perception de l'infinité de l'espace. De fait, nous affirmons tous que l'espace n'a point de limites. Kant lui-même a l'idée de l'espace infini, puisqu'il nie la réalité extérieure de l'infinité de l'espace, et que pour nier cette réalité, il faut en avoir l'idée, et et cependant il n'a pas eu besoin de l'éternité pour la concevoir. Quant à l'infinité du temps, bien que nous ne comprenions pas comment une partie du temps peut succéder à l'autre, ainsi que nous l'avons dit [1], ni comment une infinité de temps peut être maintenant écoulée, objection qui a déjà été faite par David Hume [2], cependant nous percevons que le temps est indépendant des êtres qui commencent et finissent et indépendant de notre esprit qui le perçoit. Nous ne le confondons pas avec nos conceptions purement idéales, qui ne sont rien en dehors de notre pensée, et c'est là ce que nous appelons la perception du temps. Nous avons dit, à propos des sens, que ce qu'ils nous laissent ignorer ne doit pas nous faire rejeter ce qu'ils nous font connaître : nous en disons autant des autres facultés de l'intelligence. Laissent-elles des obscurités sur certaines parties? attachons-nous fortement à ce qu'elles nous montrent avec évidence. Si nous croyons que le monde est limité dans l'espace et qu'il a commencé dans le temps, ce n'est donc pas parce qu'il faudrait l'éternité pour affirmer qu'il est sans limites dans l'espace, car il ne faut pas l'éternité pour affirmer que l'espace lui-même n'a pas de limite; ce n'est pas parce qu'une éternité maintenant écoulée est impossible, car, que l'éternité soit attribuée à Dieu, au monde ou au

1. Voy. plus haut, t. II, l. VI, chap. v, § 8.
2. *Œuvres philosophiques*, trad. franç., t, II, p. 114.

temps vide, la difficulté est la même, et il faut bien que l'éternité appartienne soit au temps absolu, soit au monde, soit à Dieu.

D'un autre côté, les raisons de Kant ne sont pas plus efficaces à montrer que le monde est infini quant à l'espace et au temps. « Si le monde a commencé, dit-il, il a été précédé d'un temps vide, et ce temps n'a aucun pouvoir créateur. » Aussi ne faisons-nous pas commencer le monde par le pouvoir du temps, mais par le pouvoir de Dieu. « Si le monde, poursuit-il, est limité quant à l'espace, il est en rapport avec le vide, c'est-à-dire avec rien. » L'espace vide n'est pas un néant d'espace, comme nous l'avons déjà dit, par conséquent il est quelque chose, il est l'espace. Nous ne prétendons pas que cet espace ait par lui-même le pouvoir de limiter le monde, et nous croyons que le monde est limité par le pouvoir de Dieu. Nous pensons donc que spéculativement et sans recourir aux raisons puisées dans la morale, on peut dire : 1° que l'espace et le temps sont sans limites; 2° que le monde a toujours été ou qu'il a commencé d'être par le pouvoir de Dieu, qui lui-même est éternel; 3° que le monde est limité quant à l'espace, ou de lui-même ou par la puissance divine, ou illimité s'il plaît à Dieu. Nous ne donnons pas ces assertions pour des arguments ou des preuves, mais pour des propositions évidentes d'elles-mêmes, et par conséquent nous ne les attribuons pas à la raison entendue comme faculté spéciale distincte des sens et de la conscience, et méritant à ce titre seulement le nom de raison pure, ou plutôt, comme nous l'avons dit, d'intuition pure et extérieure.

Nous passons à la deuxième antinomie de la cosmologie rationnelle.

Thèse. Chaque substance composée se forme de parties simples, et tout ce qui existe est ou simple ou composé d'éléments simples.

Antithèse. Aucune chose ne contient d'éléments simples.

Preuve de la thèse. S'il n'y a rien de simple, il n'y a rien de composé.

Preuve de l'antithèse. Les parties simples seraient dans l'espace, par conséquent adéquates aux parties de l'espace : or, les parties de l'espace ne sont pas simples, mais étendues; le simple serait donc composé, c'est-à-dire adéquat aux parties étendues de l'espace, ce qui est contradictoire [1].

Nous répondrons en faveur de la thèse et contre l'antithèse, premièrement que le composé complexe n'a pas besoin d'éléments étendus. Un corps est à la fois continu et complexe; comme continu, il a des parties qui sont hors les unes des autres, et réciproquement impénétrables, ainsi que les parties de l'espace; mais comme complexe, il a des propriétés qui existent au même point de l'espace et du temps, et qui ne sont pas étendues. Il n'est donc pas exact de dire que les éléments simples de tous les composés doivent être adéquats aux parties de l'espace. Secondement, les parties d'un composé continu doivent être en effet adéquates aux parties de l'espace, mais il n'en résulte pas qu'elles soient composées. Nous avons vu qu'il était possible de se faire une idée de la moindre partie de l'espace, qui serait étendue et cependant indivisible même par la pensée, puisqu'elle serait la moindre possible [2].

La troisième antinomie porte sur l'idée de la cause et de la liberté.

Thèse. Les lois de la nature ne suffisent pas pour expliquer tous les phénomènes de ce monde; il faut encore pour cela recourir à une cause libre.

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 336-337.
2. Voy. plus haut, t. II, l. VI, ch. v, § 4.

Antithèse. Il n'y a point de liberté, et tout dans le monde arrive d'après les lois de la nature.

Preuve de la thèse. Si tout arrive d'après les lois de la nature, chaque état en suppose un autre antérieur, il n'y a pas de premier commencement, et jamais la série des causes n'est complète.

Preuve de l'antithèse. S'il y a une liberté, il n'y a pas de loi constante, il n'est pas possible d'établir de principes sur l'expérience[1].

A l'appui de la thèse de cette antinomie, nous dirons qu'il faut remonter de cause en cause à l'infini ou s'arrêter à une cause première, qui ne soit pas effet, se suffisant à elle-même pour se déterminer. Une cause se déterminant par elle-même est une cause libre comme notre volonté, et nous en prenons l'idée dans notre conscience. Puisqu'une seule cause éternelle et libre suffit à l'explication des phénomènes de ce monde, il n'est pas nécessaire de recourir à une série infinie de causes, dont la production successive multiplie à chaque pas les mystères[2]. La constance et l'uniformité des phénomènes de la nature ne répugne pas à cette cause unique; car il suffit de supposer que cette uniformité est conforme à sa volonté, et nous pourrons continuer d'établir les principes sur l'expérience ou de fonder sur elle les lois générales de ce monde. Nous croyons donc que sans recourir à aucune raison morale, on peut, par ce simple principe de la logique qu'il ne faut pas multiplier les êtres au-delà du besoin, donner ici la préférence à la thèse sur l'antithèse. Nous ajouterons cependant, que c'est surtout par des raisons prises de l'idée de la perfection divine, que nous réduisons à une seule cause éternelle et libre le pouvoir qui préside aux phénomènes

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 336, 337.
2. Voy. plus haut, t. II, l. VI, ch. v, § 12.

de ce monde, et que si on laisse de côté la croyance à la perfection de Dieu, la préférence que nous donnons à une seule cause sur la série infinie des causes successives, n'a rien de nécessaire et n'a d'autre avantage que celui d'offrir à la pensée plus de commodité et d'économie. Notre croyance à l'unité d'une cause éternelle ne s'appuie donc pas, comme le dit Kant, sur l'idée de la vertu et sur la nécessité d'une récompense, mais sur l'idée de la perfection divine, qui n'est pas du nombre des raisons que le philosophe allemand range dans l'ordre moral.

La quatrième et dernière antinomie des idées cosmologiques est engendrée par la conception de l'être nécessaire.

Thèse. Le monde suppose un être absolument nécessaire, soit comme partie soit comme cause du monde.

Antithèse. Il n'existe point d'être absolument nécessaire ni dans le monde ni hors du monde.

Preuve de la thèse. Toute condition présuppose une série de conditions jusqu'à ce qu'on arrive à un être absolument inconditionnel, qui seul est nécessaire.

Preuve de l'antithèse. S'il y a quelque chose de nécessaire qui fasse partie du monde, la série des changements, quoique contingente dans chacun de ses éléments, est nécessaire dans son ensemble, ce qui est contradictoire; s'il y a quelque chose de nécessaire qui soit hors du monde, cet être existe sans cause, ce qui est contraire à la raison[1].

La thèse est celle de la métaphysique ordinaire; l'argument qu'on lui oppose, c'est que si l'être nécessaire était dans le monde, la série des changements serait contingente dans ses éléments et nécessaire dans son ensemble, ou que si l'être nécessaire était hors du

1. *Critique de la raison pure,* édit. citée, p. 354, 355.

monde, ce premier être serait lui-même sans cause. Mais premièrement, si la raison suppose une série de changements qui, dans son ensemble soit nécessaire, chaque changement est marqué de la même nécessité. C'est de la nécessité de chaque anneau que résulte la nécessité de la chaîne, et il n'y a pas de contradiction. Si au contraire la raison, pour ne pas multiplier les êtres au delà du besoin, s'arrête à la nécessité du premier être, l'éternité qu'elle lui attribue l'empêche de demander la cause de ce premier être. Elle n'est contrainte de supposer une cause qu'à l'être qui commence, et elle ne se contredit pas quand elle n'attribue pas de cause à ce qui n'a point commencé. Il n'est pas possible à la raison d'admettre que tout ce qui existe dans ce monde soit contingent; cette succession de hasard ne la satisfait pas; Épicure lui-même était obligé de poser la nécessité des atomes; il faut que la raison trouve quelque part un fondement solide où elle s'appuie, et ce fondement est l'être nécessaire.

Kant avoue que dans toutes les antinomies, la thèse a un avantage même spéculatif sur l'antithèse; que celle-ci, qui n'accorde ni le commencement du monde, ni les éléments simples, ni la liberté, ni l'être nécessaire, qui par conséquent n'admet pas de premier terme dans la série[1], ne permet à l'esprit de se reposer nulle part et le fatigue par une course infinie dans le vide; il reconnaît donc par là que la marche naturelle de la raison spéculative est de poser son premier terme, c'est-à-dire un commencement au monde, des éléments simples dans les composés, une liberté pour première cause, un être nécessaire pour soutien de tout ce qui commence et finit, et que les raisons morales qui fortifient toutes ces vérités n'en sont cependant pas le seul fondement.

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 367.

Le philosophe prétend que l'*antithèse* est plus favorable aux progrès de l'expérience[1]. Suivant lui, quand on suppose que le monde est infini dans le temps et dans l'espace, que les composés ne sont point formés de parties simples, que les phénomènes s'enchaînent uniquement d'après les lois de la nature, sans intervention d'aucune liberté, et qu'il n'existe point d'être absolument nécessaire, on est plus vivement excité à marcher dans le champ des découvertes. Nous ne pensons pas que pour regarder notre globe comme restreint par une limite dans le temps et dans l'espace, comme formé d'éléments simples, réglé dans ses phénomènes par la liberté divine, soutenu dans ses changements par un être nécessaire, on éteigne l'ardeur des recherches qui tendent à décomposer les corps ou à saisir les lois générales des phénomènes de la nature.

Ce serait plutôt la philosophie transcendantale qui arrêterait l'essor des sciences ; car elle enseigne que la nature n'existe pas en elle-même, et que l'étendue et la forme ne sont rien hors de nos représentations internes[2]. S'il en était ainsi, l'astronomie, la physique, la chimie ne travailleraient pas à connaître une réalité extérieure, mais à décomposer et à classer les apparitions qui se succèdent dans notre esprit. La dialectique transcendantale, dit Kant, ne favorise pas le scepticisme, mais la méthode sceptique, qui nous apprend à corriger nos jugements[3]. La raison pour laquelle il donne l'avantage à la dialectique transcendantale sur le scepticisme, c'est que ce dernier nous rendait indécis sur la question de savoir si nous pouvions ou non connaître quelque chose de nécessaire, tandis que la méthode sceptique nous refuse péremptoirement toute connaissance absolue.

1. *Critique de la raison pure*, p. 368.
2. *Ibid.*, p. 396.
3. *Ibid.*, p. 397.

Nous laissons à juger si l'auteur a lieu de se féliciter ici d'une victoire.

Suivant Kant, le principe de la raison dans les idées cosmologiques est un retour en arrière[1], dans la série des conditions, sans qu'on puisse s'arrêter nulle part à aucun inconditionnel ou absolu. C'est un principe qui nous fait étendre nos expériences, sans qu'aucune borne empirique puisse valoir comme borne absolue. Il appelle ce principe un principe *régulatif* de la raison, et il le regarde comme une pure idée qui ne présente rien d'objectif, parce que l'absolu ou l'inconditionné ne peut se trouver dans l'expérience[2]. Mais quelle est la valeur de cette règle de la raison, si elle nous dirige vers un but que nous ne pouvons atteindre, et si les découvertes qu'elle nous fait faire ne sont que des apparences qui ne peuvent nous assurer d'aucune réalité hors de nous[3]?

§ 21. L'idéal de la théologie rationnelle.

Il nous reste à nous occuper de l'idée transcendantale que Kant appelle par excellence l'*idéal*. Il commence par expliquer ce qu'il entend par ce mot. Nous savons qu'il a nommé *catégories* les conceptions de l'entendement ou du jugement, et *idées* les conceptions du raisonnement. Il distingue celles-ci en trois classes, qu'il appelle les *paralogismes*, les *antinomies* et l'*idéal*. « L'idéal, dit-il, est encore plus éloigné que les autres idées de la réalité objective[4]... Le sage des stoïciens est un idéal, c'est-à-dire un homme qui n'existe que dans la pensée, mais qui s'accorde parfaitement avec

1. *Regressus.*
2. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 398, 399.
3. *Ibid.*, p. 412.
4. *Ibid.*, p. 441.

l'idée de la sagesse[1]... L'idéal de la raison peut être déterminé par des règles *a priori*, quoiqu'il ne puisse se réaliser dans l'expérience, et que cette conception demeure toujours transcendante[2]. »

Cet idéal de la raison, auquel nous sommes conduits, suivant Kant, par le raisonnement disjonctif, est l'être primitif, duquel tous les autres découlent, l'être suprême, en tant qu'il n'a rien au-dessus de soi; l'être des êtres, en tant qu'il contient sous lui tous les êtres déterminés[3]. « La conception d'un tel être est celle de Dieu, pensé dans un sens transcendantal; l'idéal de la raison pure est donc l'objet d'une théologie transcendantale[4].... Mais la raison pose cette conception sans prétendre que la réalité en soit donnée objectivement, et qu'elle constitue une chose en soi[5]. »

Ainsi, selon le philosophe de Kœnigsberg, nous n'avons de l'être des êtres ou de Dieu qu'une conception semblable à celle de l'idéal de la vertu, ou du triangle, et nous ne pouvons affirmer par cette idée l'existence de l'être suprême. Kant a été encore ici mis sur la voie par des guides fort accrédités. Descartes, saint Anselme, saint Augustin ont écrit que l'idée de l'être infini ne contient pas ou ne saisit pas d'abord la réalité de son objet, et est cependant une preuve que cet objet existe. Gassendi avait déjà remontré à Descartes que, si l'idée que nous avons de Dieu ou de l'infini est une idée semblable à celle du triangle de même que l'idée du triangle ne prouve pas l'existence extérieure du triangle, de même l'idée de l'infini ne prouve pas l'existence extérieure de l'être infini. Descartes aurait dû répondre que l'idée que nous

1. *Critique de la raison pure*, p. 442.
2. *Ibid.*, p. 444.
3. *Ibid.*, p. 449.
4. *Ibid.*, p. 450.
5. *Ibid.*, p. 450-451.

avons de l'infini n'est pas semblable à celle du triangle, que celle-ci est un pur idéal, qui, loin d'affirmer l'existence extérieure de son objet, affirme qu'il n'existe que dans l'esprit, qu'au contraire l'idée que nous avons de Dieu est la perception d'une substance active, sans commencement et sans fin, et la croyance à la perfection de cette cause. Au lieu de cela, Descartes soutient qu'il n'est pas de l'essence du triangle d'exister, tandis que l'existence est de l'essence de l'infini, ce qui laisse la question entière; car il s'agit de savoir si cette seconde idée : *qu'il est de l'essence de l'infini d'exister*, est une perception ou une croyance, ou encore un idéal tel que celui qui nous représente les propriétés ou l'essence d'un triangle. Le débat ne devait pas porter sur l'objet plus ou moins complexe de l'idée de l'infini, mais sur la nature même de cette idée. Il fallait examiner si elle est une perception comme la perception de nous-mêmes, qui pose son objet d'une manière certaine, évidente, immédiate, qui n'admet pas de contestation, et n'en appelle qu'à la conscience de chacun; ou bien si cette idée est une croyance spontanée comme celle qui nous fait croire à la stabilité de la nature, ou enfin un pur idéal, dont l'objet ne peut exister hors de la pensée. Il est de fait que saint Augustin, saint Anselme et Descartes ont cru que l'idée de l'être infini était d'abord un pur idéal, et qu'on avait à prouver que son objet se détache ensuite de l'esprit et prend une existence extérieure. Or, cette preuve ne peut se donner. Si l'être infini est, un seul instant, pour nous ce qu'est le triangle parfait, un pur idéal, il le demeurera toujours; nous ne pourrons saisir aucun moment où son état ait changé. Si, au contraire, l'être infini et parfait est vraiment pour nous la matière d'une perception ou d'une croyance, et non d'un pur idéal, il l'a été dès le premier moment, dès qu'il a apparu à notre intelligence; jamais il ne s'y est pré-

senté sous la forme d'un pur idéal. Que pouvons-nous faire pour la critique de nos idées, pour la distinction du certain et de l'incertain, et la solution du problème de la certitude, sinon de dire : Ceci est une perception, ceci est une croyance, ceci est une pure idée? car, remarquons-le, jamais l'un de ces actes ne deviendra l'autre ; jamais le triangle parfait ne sera l'objet d'une croyance ou d'une perception; jamais notre propre existence ne deviendra pour nous la matière d'une pure croyance ou d'un idéal, et jamais l'événement futur dans lequel nous avons la plus ferme croyance ne sera, tant qu'il restera futur, saisi par une perception ou transformé en un idéal que nous affirmons ne pouvoir exister en dehors de notre esprit. Il en est de la notion de Dieu comme de la notion des corps et de la notion de nous-mêmes. Si le corps est pour nous d'abord l'objet d'un doute, par conséquent d'une croyance balancée par une autre, ou l'objet d'un pur idéal, il le demeurera toujours, et nous n'en pourrons jamais affirmer l'existence; s'il est, au contraire, connu par une perception immédiate, il faut le dire tout de suite et n'entreprendre sur ce point aucune démonstration. Si *je pense*, *donc je suis* est dans le fond comme dans la forme un enthymème, il sera toujours impuissant à prouver notre existence; car si nous avons connu notre pensée, sans connaître notre existence, nous continuerons de connaître la première, vide d'un moi qui pense ; et si, au contraire, comme le voulait au fond Descartes, nous avons saisi notre existence en saisissant notre pensée, nous n'avons jamais douté de notre existence, elle a toujours été pour nous la matière d'une perception immédiate, et elle a dû être exceptée des notions douteuses que Descartes a rejetées, ne fût-ce que pour une heure.

Nous distinguons, comme on l'a vu, dans la notion de Dieu, une perception et une croyance : une percep-

tion qui affirme que quelque chose a toujours existé et existera toujours ; une croyance qui admet sans preuve que cette cause du monde est parfaite. Si la connaissance de l'être infini et la croyance à la perfection de cet être sont regardées comme un pur idéal qui, pour un seul instant, ne perçoit, ni ne croit l'existence de son objet, comment transformerez-vous la nature de cet idéal, puisque vous ne pouvez rien ajouter à ce que la notion a contenu tout d'abord ? Nous le répétons, si la notion de l'infini, de l'être suprême, de l'être des êtres, de l'être parfait a été un instant un idéal, elle le demeurera à jamais ; aucune démonstration n'en changera la nature.

Kant ramène les preuves ordinaires de l'existence de Dieu à trois preuves :

1° Si quelque chose existe, un être absolument nécessaire doit exister ; or, le monde existe, donc, etc... Kant appelle cette preuve, l'argument *cosmologique*, parce qu'elle part de l'existence du monde [1].

2° Il y a de l'ordre et de l'harmonie dans ce monde : il faut donc une cause de cet ordre. Comme on s'élève ici de l'ordre physique du monde à Dieu, Kant nomme cette preuve l'argument *physico-théologique* [2].

3° Faisant abstraction de toute expérience, on conclut *a priori* de la conception pure de l'être infini à l'existence de cet être. Comme cette preuve veut établir Dieu directement *a priori*, sans s'appuyer sur aucune donnée de l'expérience, Kant l'appelle la preuve *ontologique* [3].

Il commence par l'examen de cette dernière preuve, à laquelle il prétend que retournent les deux autres [4]. Il répète d'abord l'argument de Gassendi, que la concep-

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 458, 468, 469.
2. *Ibid.*, p. 458, 480.
3. *Ibid.*, p. 458, 459.
4. *Ibid.*, p. 471, 486.

tion du triangle n'emporte pas l'existence extérieure de cet objet [1] ; puis il examine la forme nouvelle que Leibniz a donnée à cet argument. « Vous êtes obligé, me dit-on, d'admettre la toute-réalité comme possible, or, dans la toute-réalité est comprise l'existence. L'existence se trouve donc dans la conception d'un possible. Si vous supprimez la chose, la possibilité interne de la chose est supprimée, ce qui est contradictoire. Je réponds : Vous êtes tombés vous-mêmes en contradiction quand dans la conception d'une chose que vous pensez seulement comme possible, quelque nom que vous lui donniez, vous introduisez la conception de son existence actuelle [2]. »

En effet la question est de savoir si l'être infini se présente à notre esprit comme possible, ou comme existant réellement, ou comme un pur idéal. S'il se présente comme existant, ne dites pas qu'il est seulement possible ; il est plus que possible, puisqu'il est. S'il se présente seulement comme possible, ne dites pas qu'il est, car vous n'en savez rien. Il est pour vous plus qu'un idéal, puisque vous le regardez comme possible, ou en d'autres termes, puisque vous croyez à son existence, mais cette existence vous ne la percevez pas et vous ne pouvez conclure, comme on le dit dans l'école, de la possibilité à l'être. Ce serait un sophisme de prétendre que si une chose *est* possible, elle *est*, car elle n'*est* qu'en tant que possible. Le mot *est* ne signifie ici que l'existence dans notre pensée et non l'existence extérieure ou objective, l'existence hors de notre esprit. Si nous voulons parler de cette substance active sans commencement et sans fin, qui fait partie de la notion de Dieu, il ne faut pas dire que nous la concevons, il faut dire que nous la percevons ; car on nous demanderait si nous la concevons

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 460.
2. *Ibid.*, p. 462, 463.

comme existante, comme possible, ou comme purement idéale. En disant que nous la percevons, nous exprimons le véritable état de notre esprit relativement à ce principe actif éternel ; car nous nous affirmons à nous-mêmes, de science certaine, sans aucune hésitation et d'un accord unanime, que ce qui est n'est point sorti seul du néant et n'y peut retourner seul; qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours un principe actif, cause et soutien de tous les phénomènes qui forment le spectacle de cet univers.

La preuve *ontologique* ou la preuve *a priori* de l'existence de Dieu est donc mal présentée. A vrai dire, ni l'existence d'un principe éternel, ni l'existence des corps, ni l'existence de nous-mêmes, n'ont besoin d'être prouvées; elles sont évidentes d'elles-mêmes, elles se perçoivent; elles ne se démontrent pas.

La preuve *cosmologique* n'est pas non plus une preuve : « Si quelque chose existe, dit-on, un être absolument nécessaire doit exister; or, le monde existe, donc, etc. » Dans la marche naturelle de l'esprit, nous ne commençons pas par poser le principe : Tout ce qui existe suppose que quelque chose a toujours existé, déduisant de là que, puisque le monde existe, il suppose, etc.... Nous commençons par connaître l'existence du monde, et c'est parce que l'existence du monde nous conduit à penser que quelque chose a toujours existé que nous établissons ce principe : tout ce qui existe suppose que quelque chose a toujours existé. Ce n'est donc pas la proposition générale qui engendre ici la proposition particulière, c'est celle-ci qui conduit à celle-là. Il en est de ce syllogisme comme de l'enthymème de Descartes, que nous avons tant de fois cité. Quand on dit : *je pense, donc je suis*, on sous-entend la majeure : tout ce qui pense existe. Or, ce n'est pas cette majeure qui nous fait poser notre existence, c'est la proposition : *je suis*, qui nous fait poser la majeure : tout ce qui pense existe. Dans l'argu-

ment cosmologique, la majeure : *ce qui existe, suppose que quelque chose a toujours existé*, ne dit rien de plus que la conclusion : *l'existence du monde suppose que quelque chose a toujours existé.* Ajoutons que cette prétendue conclusion s'est présentée à notre esprit avant la prétendue majeure. Or, si nous examinons comment nous avons formé cette proposition : *l'existence du monde suppose que quelque chose a toujours existé,* nous verrons que nous l'avons formée intuitivement, immédiatement, sans raisonnement; qu'elle est un principe et non une conclusion, une vérité évidente d'elle-même, ce qui est plus qu'une preuve ou une démonstration. En effet, cette proposition n'est autre que la suivante : ce qui existe n'a pas commencé d'exister par soi-même et ne peut cesser d'exister par soi-même; or, nous ne pouvons trouver de proposition plus immédiate et plus évidente que celle-là. D'une autre part, elle est l'objet d'une perception et non d'une simple conception. Kant a le tort de lui donner ce dernier nom; il fait de l'argument cosmologique la même critique que de l'argument ontologique. « De la conception de l'être nécessaire, on ne peut, dit-il, conclure l'existence de l'être nécessaire [1]. » Cela est vrai; mais l'être nécessaire n'est pas pour nous l'objet d'une pure conception; nous l'affirmons au même titre, aussi directement et aussi certainement que l'existence des corps et que l'existence de nous-mêmes; il est donc l'objet d'une perception, et le philosophe allemand se trompe quand il ne le présente que comme un pur idéal [2].

L'argument *physico-théologique*, qui conclut de l'ordre du monde à une cause de cet ordre, ne suffit pas pour nous conduire à l'idée d'un Dieu parfait, comme nous l'avons fait voir [3]. Trouvant dans l'esprit humain la ferme

1. *Critique de la raison pure,* édit, citée, p. 471.
2. *Ibid.*, p. 477, 479.
3. Voy. plus haut, t. II, p. 504.

croyance que la cause de ce monde est parfaite, et considérant que cette croyance ne peut se fonder sur aucune des preuves qu'on lui donne d'ordinaire pour appui, nous avons établi qu'elle est spontanée dans l'intelligence de l'homme, et nous l'avons appelée la foi naturelle. Nous pensons donc, comme le philosophe allemand, que l'argument physico-théologique, qui conclut de l'ordre du monde à une cause de cet ordre, ne suffit pas pour nous conduire à l'idée d'un Dieu parfait, et nous disons avec lui : « L'harmonie du monde prouve un architecte du monde, en supposant que les choses n'ont pas d'elles-mêmes cette harmonie; elle ne prouve pas un créateur qui ait une puissance, une sagesse, une bonté supérieure à celles qui se manifestent en ce monde.... Il n'y a pas de rapports entre la grandeur du monde et la toute-puissance, l'ordre du monde et la toute-sagesse[1].... » Nous n'abandonnons pas pour cela l'idée de la perfection divine, nous la rapportons seulement à une autre source que celle qui lui est ordinairement attribuée.

§ 22. Des preuves morales de l'existence de Dieu.

Au lieu de regarder la croyance à la perfection de Dieu comme une foi naturelle, qui ne s'appuie que sur elle-même et qui a été mise en nous comme un principe, Kant suppose que si cette croyance ne peut sortir des preuves physiques ou métaphysiques de l'existence de Dieu, elle trouve un fondement suffisant dans les preuves morales, c'est-à-dire dans l'existence de la loi morale et dans l'idée du mérite et du démérite. Il faut l'entendre sur ce sujet qui est la partie la plus originale, la plus claire et quelquefois la plus éloquente de son ouvrage. « Par la connaissance théorique, dit-il, je connais tout ce qui est; par la connaissance pratique, j'apprends ce

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 485, 486.

qui doit être.... Les choses sont ou doivent être selon certaines conditions, et supposent une cause de ces conditions.... Comme il y a des lois pratiques (les lois morales) qui sont absolument nécessaires, et *a priori*, elles supposent une cause également nécessaire et connue comme elles *a priori* [1].... Tout ce qui intéresse la raison, tant la raison spéculative que la raison pratique, est contenu dans ces trois questions : Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que puis-je espérer? La première question est purement spéculative, et elle ne peut se résoudre qu'avec la dernière.... La réponse à la seconde question est celle-ci : Fais ce qui te rendra digne du bonheur. La réponse à la troisième peut s'exprimer en ces termes : De même que les principes moraux sont nécessaires, suivant la raison dans son développement pratique (moral), de même il est nécessaire, suivant la raison dans son développement théorique, que chacun ait sujet d'espérer le bonheur dans la mesure de son mérite, et que le système de la moralité soit d'accord avec le système du bonheur [2].... La nature ne suffit pas seule à l'accord du bonheur et de la vertu ; cet accord ne peut être espéré que si une *souveraine raison* est posée comme *cause* de la nature et comme l'ordonnant suivant les lois morales.... Ainsi Dieu et une vie à venir sont deux suppositions inséparables de l'obligation que la raison pure nous impose.... L'union du bonheur et de la vertu ne peut se réaliser si elle n'est fondée sur un être nécessaire qui, en tant que *souveraine bonté*, rend cette union possible [3].... Le bonheur seul n'est pas le souverain bien pour la raison. Elle n'approuve pas le bonheur qui n'est pas d'accord avec le mérite, c'est-à-dire avec la conduite morale. La moralité seule, le pur mérite n'est pas non plus le souverain

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 489, 490.
2. *Ibid.*, p. 617.
3. *Ibid.*, p. 618-619.

bien. Pour que *le souverain bien* s'accomplisse, il faut, en méritant le bonheur, pouvoir espérer qu'on l'obtiendra.... Lorsque la raison se met à la place d'un être qui a le pouvoir de départir aux autres la toute-félicité, elle juge qu'il l'accordera sous cette condition, que l'intention droite procurera la participation au bonheur et non que la recherche du bonheur fera l'intention droite. Dans ce dernier cas, l'agent ne serait pas honnête, il ne serait pas digne du bonheur.... Cette théologie morale a l'avantage sur la théologie spéculative, qu'elle nous conduit irrésistiblement à la conception d'un être unique, parfait et sage.... car si nous cherchons quelle est la puissance capable de nous imposer des lois obligatoires, il faut que nous supposions une seule volonté primordiale qui contienne en soi toutes ces lois. Comment, en effet, pourrions-nous trouver dans des volontés diverses la parfaite unité de vue qui apparaît dans les lois morales? Cette volonté unique doit être toute-puissante, afin que toute la nature et les rapports de cette nature avec la moralité soient en son pouvoir; toute sage, afin de connaître l'intérieur des cœurs et le mérite moral de chacun; partout présente, afin de donner partout le secours que réclame la perfection du monde; éternelle, afin d'assurer l'harmonie de la nature et de la liberté, de la vertu et du bonheur, etc.[1].... L'unité morale du monde conduit à l'unité finale de toutes choses..., et unit ainsi la raison pratique avec la raison spéculative. Le monde doit être conçu comme formé d'après une idée, s'il est en harmonie avec l'œuvre morale qui s'appuie sur l'idée du souverain bien. Par là toute recherche physique peut se diriger d'après un système de causes finales, et devient une physico-théologie[2].... C'est ainsi que la raison

1. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 620, 621.
2. *Ibid.*, p. 622.

pure dans son développement pratique a l'honneur de lier à notre intérêt suprême une notion que la simple spéculation peut rêver, mais non rendre légitime, et de l'élever si ce n'est au niveau d'un dogme démontré, du moins au rang d'une supposition absolument nécessaire pour les fins les plus essentielles.... Ce n'est pas de l'idée de Dieu que nous dérivons celle de la loi morale, c'est de l'idée de la loi morale que nous dérivons l'idée de Dieu. Les lois morales ne nous obligent pas, parce qu'elles viennent de Dieu; elles viennent de Dieu, parce qu'elles nous obligent[1]. »

Nous ne pouvons refuser notre admiration à ces belles paroles; elles sont dignes d'être mises à côté des pages où Fénelon démontre l'existence de Dieu par les merveilles du monde sensible. Mais qu'il nous soit permis de dire que, si la démonstration de Kant et celle de Fénelon sont également touchantes et propres à tourner notre cœur vers Dieu, elles restent à une égale distance du but qu'elles se sont proposé. L'intervalle immense que le philosophe de l'Allemagne signalait entre la grandeur du monde physique et la toute-puissance de Dieu, entre l'ordre de l'univers et la toute-sagesse du créateur, existe encore entre l'ordre moral tel que notre raison le connaît et la toute-bonté qu'elle croit en Dieu. Est-il bien vrai que le combat des passions et de la loi morale dénote mieux l'unité de Dieu que le combat du jour et de la nuit, du froid et du chaud, de l'abondance et de la disette? Est-il bien vrai que pour connaître l'intérieur des cœurs, il faille une sagesse infinie? que pour maintenir l'accord du bonheur et de la vertu, il soit besoin de la puissance sans limite? Le monde moral est borné comme le monde matériel. Le nombre des hommes dont il faut connaître les cœurs et punir ou récompenser les

1. *Critique de la raison pure,* édit. citée, p. 624, 625.

crimes ou les vertus, est petit; la loi morale ne se compose pas d'une infinité de principes : ce n'est donc pas dans ces limites que nous trouverons encore le Dieu infini, tout-puissant, tout sage et tout bon que notre foi invoque. Devons-nous accorder enfin que la raison condamne absolument un bonheur sans mérite? La croyance des Hébreux et des chrétiens, qui suppose que Dieu avait ouvert le paradis à l'homme, sans lui faire d'abord la condition du mérite, était-elle une offense à la justice ou à la bonté de Dieu? Non, l'ordre moral, tel que notre raison le connaît et tel que le philosophe de l'Allemagne l'a éloquemment dépeint, n'explique pas tout le mystère de notre destinée. Il est, comme l'ordre physique, un échelon qui nous élève vers la Divinité, mais qui laisse encore au-dessus de nos têtes un intervalle immense, que nous comblons de l'abondance de notre cœur et des trésors spontanés de notre foi naturelle. Kant dit avec raison que nous connaissons la loi, avant de croire au législateur; qu'elle ne nous oblige pas parce qu'elle vient de Dieu; qu'elle vient de Dieu, parce qu'elle nous oblige; mais s'il n'avait pas trouvé dans son âme, comme tout homme de bien qui réfléchit, la foi spontanée à la perfection divine, quelle que soit la dignité qui résulte pour l'homme d'une misère courageusement soufferte, la loi sévère du travail, de la lutte, de la souffrance n'aurait pas suffi pour lui révéler la toute-bonté et la toute-puissance du Créateur. C'est donc parce qu'il croyait d'avance à la perfection de Dieu qu'il a cru la voir sortir des combats de l'homme, et il a commis à sa manière la faute de saint Augustin, de saint Anselme, de Descartes, qui posaient une prémisse incapable de porter la conséquence qu'ils lui faisaient produire.

Kant avait tort de dire que la raison spéculative, c'est-à-dire la raison dégagée des notions morales, ne fournit

qu'une idée de Dieu vide de toute réalité. La raison spéculative nous fait saisir d'abord un être qui n'a ni commencement ni fin : c'est une perception que personne ne rejette, pas même l'athée. De plus, la raison spéculative, par l'induction fondée sur l'ordre physique, nous fait croire à une cause insuffisante de cette harmonie, ajoutant ainsi l'intelligence et la bonté à l'éternité du principe du monde. C'est un second degré de la notion de Dieu, c'est plus qu'un pur idéal, plus que la conception du cercle ou du triangle, qui ne peuvent se réaliser hors de notre pensée. La raison pratique ou la raison concevant les notions morales, la loi du devoir et l'idée du mérite, nous font encore franchir un degré, mais qui est de la même nature que le précédent : elles nous donnent la croyance à une cause suffisante de l'ordre moral. Enfin la foi naturelle vient compléter notre croyance en Dieu; elle dépasse la perception d'une puissance active éternelle; elle dépasse les inductions qui nous donnent dans une certaine mesure les attributs physiques et moraux de la Divinité; elle enlève toute limite à ces attributs; elle les étend sans bornes et propose à notre culte un être parfait, qui n'est pas renfermé dans notre pensée, comme la perfection géométrique, mais qui est une perfection vivante, active; qui a tout fait à dessein; qui ne s'est caché en partie que par une intention de sa providence; qui nous révélera un jour tous les mystères de notre destinée et aux pieds duquel nous apprendrons comment ce que nous appelons le mal est encore une face du bien.

§ 23. De la différence qui existe entre la connaissance et la croyance.

Par l'examen des éléments qui composent notre notion de la Divinité, Kant est amené à considérer la différence

qui existe entre la connaissance et la croyance. La manière erronée dont il a représenté la plupart de nos actes intellectuels, nous avertit d'avance qu'il n'aura pas établi une saine distinction entre connaître et croire. Il compte dans la conviction [1] les trois degrés suivants : opiner, croire, savoir [2]. « L'*opinion*, dit-il, est un jugement que je sais subjectivement et objectivement insuffisant. Le jugement est-il subjectivement suffisant et objectivement insuffisant, il s'appelle *croyance*. Enfin, s'il est suffisant subjectivement et objectivement, il s'appelle *savoir*.... Dans les jugements de la raison pure il n'est pas permis de n'avoir qu'une opinion.... De là il n'est pas légitime d'opiner en mathématiques pures : il faut savoir ou s'abstenir de tout jugement. Il en est de même pour les principes de la morale. Un homme ne doit pas hasarder une action sur la simple opinion qu'elle est permise ; il doit le savoir. Mais dans l'exercice transcendantal de la raison, si opiner est trop peu, savoir est trop. Nous ne pouvons juger sous le rapport purement spéculatif, parce que les motifs subjectifs qui peuvent opérer la croyance n'ont point de valeur dans les questions spéculatives.... et ne peuvent se communiquer aux autres dans une égale mesure. C'est seulement sous le rapport pratique que le jugement théoriquement insuffisant peut s'appeler croyance [3]. »

Nous pensons avec Kant que les mots d'*opiner* et de *croire* ne sont pas de mise en mathématiques, ni en morale, et qu'en ces matières il faut *savoir* ou s'abstenir de tout jugement. Mais que veut-il dire quand il avance que pour *savoir*, le jugement doit être subjectivement et objectivement suffisant? Entend-il que dans la conception mathématique et dans la conception morale il y ait

1. *Ueberzeugung.*
2. *Meinen, glauben, wissen.*
3. *Critique de la raison pure*, édit. citée, p. 627 et 628.

un objet hors de la pensée, que le cercle et la justice aient une réalité extérieure, lui qui refuse un objet externe à la perception de la substance active, sans commencement et sans fin, et qui ne voit dans cette perception qu'un pur idéal inséparable de la pensée? *Savoir* qu'un objet est hors de notre esprit est le propre de la perception; *savoir* qu'il est uniquement dans notre intelligence est le propre de la conception. Après la perception et la conception vient la croyance, qui affirme non pas que l'objet soit hors de notre esprit, ni qu'il soit uniquement renfermé dans notre intelligence, mais qu'il peut être dans l'un ou dans l'autre état. L'opinion est un degré inférieur de la croyance; elle se fonde sur des analogies ou des inductions peu nombreuses; elle est voisine du doute, qui est le combat de deux croyances contraires. Lorsqu'il n'y a qu'une croyance, comme nous l'avons déjà dit plus d'une fois [1], il n'y a pas de doute, quoiqu'il n'y ait pas de perception.

Nous n'admettons donc pas qu'on puisse définir la connaissance : un jugement objectivement suffisant, puisque dans la langue commune, le mot de savoir s'étend également aux perceptions et aux conceptions pures. Mais quoique le philosophe allemand nous paraisse s'être mépris sur le fond de ce problème, il a dans les détails présenté quelques remarques fines et judicieuses que nous devons lui emprunter.

« La pierre de touche ordinaire pour mesurer, dit-il, le degré de la croyance, c'est le *pari*. Souvent quelqu'un exprime son jugement d'un ton si assuré et si imperturbable, qu'il semble avoir déposé toute crainte d'erreur. Cependant un pari le rend irrésolu; il s'aperçoit alors que sa conviction équivaut à un ducat et non à dix; car il tiendra bien le pari d'un ducat, mais le pari de dix lui

1. Voy. plus haut, t. II, l. VIII, ch. I, § 3 et ch. III, § 3.

fera reconnaître ce qu'il n'avait pas encore remarqué : qu'il est bien possible qu'il se trompe. Si nous venons à considérer que dans une question nous hasardons le bonheur de toute notre vie, notre ton d'assurance disparaît, nous devenons craintifs, et nous découvrons que notre croyance ne s'étend pas si loin que nous l'avions d'abord pensé [1]. »

Cette ingénieuse critique montre le combat de l'amour-propre, qui nous fait quelquefois soutenir une opinion contestable, et de l'amour du gain, qui nous fait reculer dans notre expression et quelquefois dans notre conviction elle-même. Elle découvre ainsi l'influence de la passion sur la croyance. Nous terminerons en citant une autre page où Kant emploie heureusement les mots de croire et de savoir et fait comprendre que la croyance en Dieu n'est pas une science, quoiqu'elle soit si profondédément implantée dans nos cœurs, que nous ne courions pas le risque de l'en voir jamais déracinée.

« Le but de la loi morale est invariablement fixé : il n'y a qu'une condition à mes yeux pour que ce but s'accorde avec tous les autres, c'est qu'il y ait un Dieu et une vie future.... Je crois donc inévitablement à l'existence d'un Dieu et à une vie future, et je suis certain que rien ne peut faire chanceler cette croyance, puisque sa chute entraînerait celle de mes principes moraux, auxquels je ne puis renoncer sans me rendre abominable à mes propres yeux.... Personne à la vérité, ne peut avoir le droit de dire qu'il *sait* qu'il y a un Dieu et une vie future.... Mais la croyance à un Dieu et à un autre monde est si fortement liée à mon sens moral, que je suis aussi peu en danger de perdre ma foi que de voir s'éteindre ma conscience [2]. »

1. *Critique de la raison pure;* édit. citée. p. 628, 629.
2. *Ibid.* édit. citée, p. 631, 632.

§ 24. Résumé sur la doctrine de Kant.

Revenons un instant sur nos pas et jetons un coup d'œil sur les points principaux de la doctrine de Kant. C'est le *Traité de la nature humaine* de David Hume qui a déterminé Kant, en Allemagne, comme Reid, en Écosse, à écrire sur la philosophie. La conclusion de ce traité, c'est qu'il y a dans le langage un certain nombre de mots qui s'y sont introduits on ne sait par quelle source, et qui n'ont point de sens, tels que les mots cause, substance, espace, temps infini, etc. Reid et Kant entreprennent de montrer que ces mots ont une signification; qu'ils expriment, soit, suivant le premier, des réalités indépendantes de la pensée, soit, suivant le second, des conceptions idéales qui n'ont point da réalité hors de l'esprit. Le philosophe allemand ne voit dans l'unité et l'identité du *moi*, dans la distinction de l'âme et du corps, dans l'existence de Dieu que des conceptions purement intérieures. Les preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu n'ont certainement pas le pouvoir de changer une conception en une croyance; mais il reconnaît cette vertu aux preuves morales. Tel est donc le double objet de la critique de la raison pure : 1° Examiner la valeur des connaissances *a priori* et nécessaires, que la philosophie, depuis Platon surtout, distingue d'avec les connaissances *a posteriori* ou contingentes et relatives. 2° Sonder les fondements des systèmes de métaphysique que l'on édifie sur ces connaissances *a priori*. C'est vers ce second objet que le philosophe de Kœnigsberg dirige surtout ses efforts, en lui consacrant les deux tiers de son ouvrage.

Ils distingue parmi les conceptions *a priori* : 1° celles qui accompagnent l exercice des sens extérieurs et du sens

intime, et qui sont les conceptions de l'espace et du temps; 2° celles qu'il attribue à l'entendement ou au jugement, qui sans demander un exercice actuel des sens, s'appliquent cependant aux objets de l'expérience, qui n'ont pas d'autre extériorité que de coordonner les objets des sens et qu'il appelle les douze catégories de l'entendement; 3° celles qu'il rapporte à la raison ou au raisonnement, qui ne peuvent s'appliquer à aucune expérience et qu'il nomme les trois idées de la raison pure.

Il ne faut point chercher dans Kant une théorie des facultés de l'intelligence, il n'a pas songé à en donner une. Il n'a voulu que présenter une classification des conceptions *a priori*, et cette classification n'est pas légitime. Il rapporte à l'exercice des sens extérieurs et du sens intime la conception de l'espace et du temps sans distinguer l'étendue, la figure et la durée observables d'avec l'espace et le temps pur, qui ne tombent point sous l'observation; et l'on ne voit pas pourquoi il ne rapporte pas la conception de l'espace et du temps pur à l'entendement ou au jugement.

Les catégories ou conceptions pures qu'il attribue à l'entendement, sont sujettes à plus d'un reproche. 1° Ces catégories ne contiennent pas des actes de l'intelligence indépendants les uns des autres. La qualité ne peut se séparer de la quantité et réciproquement; l'une et l'autre sont inséparables de la modalité, qui à son tour ne peut se séparer de la relation; ou en d'autres termes on ne nie ou on n'affirme que l'existence contingente ou nécessaire, actuelle ou possible d'un ou de plusieurs objets, en tant que sujet ou attribut, effet ou cause, tout ou partie. Ces catégories ne sont donc que des abstractions et point des actes primitifs de l'esprit humain. 2° Elles ne sont pas toutes conceptions *a priori*. Il n'y a parmi elles que l'idée du possible et du nécessaire qui soit *a priori;* toutes les autres sont des données de l'expérience. 3° Elles ne sont

pas des conceptions vides de réalité externe; l'unité, la pluralité, la substance, la cause, etc., sont des objets perçus par l'esprit et indépendants de la pensée humaine. Il n'est pas vrai que ces notions n'aient d'extériorité que par cela seul qu'elles coordonnent les données de la faculté sensitive; s'il en était ainsi, pourquoi la catégorie d'unité et d'identité s'appliquerait-elle plutôt aux données de la conscience qu'à celles des sens extérieurs? A quelle signe telle catégorie et telle intuition empirique se reconnaîtraient-elles mutuellement et s'appelleraient-elles l'une l'autre?

Kant affirme que l'application de la catégorie à l'expérience se fait par l'idée générale du temps ou par ce qu'il appelle le *schème*. Mais il n'est pas exact de dire que l'esprit débute par penser la catégorie, qu'il passe ensuite à l'idée générale du temps et qu'il finisse par la perception de l'objet concret. La marche de l'intelligence se fait dans l'ordre inverse : elle perçoit d'abord l'objet; puis en le comparant à ceux qu'elle a déjà perçus, elle connaît l'un comme présent et les autres comme passés. Enfin la même comparaison lui fait voir que cet objet rentre dans la catégorie de l'unité ou de la pluralité, de la substance ou du mode, de la cause ou de l'effet, de l'actuel, du possible ou du nécessaire.

Avec les catégories de l'entendement, Kant compose des jugements *a priori* qu'il appelle axiomes de l'intuition, anticipations de la perception, analogies de l'expérience et postulats de la pensée empirique; jugements qui n'ont de réalité qu'en tant qu'ils s'appliquent à l'expérience. Nous avons vu que de ces jugements, ceux qui peuvent s'appliquer à l'expérience ne sont pas *a priori*, et ceux qui sont *a priori* ne s'appliquent pas à l'expérience.

Les conceptions pures que l'auteur rapporte au raisonnement sont : 1° un sujet qui ne soit pas prédicat; 2° une

supposition qui ne présuppose rien ; 3° l'agrégat complet des membres d'une division. La première de ces conceptions se rattache au raisonnement catégorique, fondé sur le rapport de substance et de mode ; la seconde au raisonnement hypothétique appuyé sur le rapport de cause et d'effet ; la troisième au raisonnement disjonctif qui porte sur le rapport des parties au tout. Dans chacun de ces arguments la raison cherche le principe le plus élevé, l'*inconditionnel*, l'absolu, et elle arrive par le premier, à l'unité absolue du sujet pensant, par le second, à la cause absolue du monde; par le troisième, à l'être des êtres. C'est ici, comme nous l'avons dit que se trouve l'objet principal de l'ouvrage de Kant, celui qui détermine le titre du livre : *la Critique de la raison pure*. Kant, qui emprunte ce dernier mot à Descartes, ne l'entend pas comme ce philosophe. Descartes renfermait sous le nom de *raison pure* ou *d'entendement pur* toutes les intuitions et toutes les conceptions qui ne nous viennent pas des sens, et par conséquent les intuitions de la conscience et la notion de l'infini, comme les conceptions mathématiques. Kant ne comprend sous le nom de *raison pure* que les raisonnements qui ne lui paraissent pas avoir d'objet extérieur, et il distingue de la raison pure l'entendement pur, qui produit des jugements primitifs *a priori*, et la faculté sensitive pure, qui donne les notions de l'espace et du temps.

Il est difficile de découvrir pourquoi l'auteur rapporte les trois notions que nous avons citées tout à l'heure au raisonnement plutôt qu'à l'entendement et au jugement. La notion de l'unité du moi est une perception immédiate; il en est de même de la notion de la substance active, éternelle, cause absolue et être des êtres. Cette notion est immédiate, non pas en ce sens qu'elle ne soit précédée d'aucune autre dans l'esprit humain, car nous percevons d'abord les corps et nous-mêmes ; mais en ce

sens, qu'à propos de ces deux dernières notions, on découvre qu'il y a une substance active et éternelle, découverte qui ne peut être déduite, ni induite de celles qui la précèdent dans l'esprit et qui sont l'occasion de son apparition et non le principe d'où elle découle comme une conséquence.

Ces trois idées ne sont pour Kant que des conceptions pures, sans objet extérieur, qu'il appelle paralogisme, antinomie et idéal. Nous ne répétons pas les raisons par lesquelles nous avons défendu contre lui la réalité de l'être pensant, un et identique, ainsi que de la substance active, sans commencement et sans fin. Ces pures conceptions, selon Kant, n'ont d'autre utilité que de donner à notre esprit une méthode de recherche ou une excitation vers un but qui nous échappe sans cesse. Par l'idée de l'unité du moi, nous rattachons tous les phénomènes intérieurs à un seul être, qui est l'âme, comme si nous en apercevions réellement l'unité ; par l'idée de la cause absolue et de l'être des êtres, nous cherchons dans le monde une harmonie, une unité, que la science vient confirmer quelquefois, mais qui dépasse de beaucoup les enseignements de l'observation. L'avantage de la philosophie transcendantale, c'est de démontrer que si nous ne pouvons établir par des raisons théoriques l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il est également impossible d'établir la thèse contraire par des raisons spéculatives, de sorte que les raisons pratiques ou morales conservent toute leur force.

Quant à ces raisons morales, auxquelles le philosophe allemand attribue le pouvoir de changer nos conceptions purement idéales en des croyances positives à l'existence de Dieu et à la vie future, sans nier leur mérite, nous ne leur avons pas reconnu celui-là, et nous n'avons pas accordé que sans elles nous eussions été réduits à une pure conception idéale sur l'existence de l'âme,

la cause du monde et le principe éternel de tous les êtres.

§ 25. De ce qu'on entend par idéalisme.

On a souvent prononcé le nom d'idéalisme a propos de la doctrine de Kant ; nous devons donner sur ce terme quelques explications. Le mot d'idéalisme a reçu autant d'acceptions différentes que le mot d'idée qui l'engendre. Les termes grecs dont nous avons fait le mot *idée* [1] signifiaient les choses simples et générales [2]. L'école d'Élée, qui porta la première son attention sur les notions générales, ne vit en elles, comme dans toutes les notions de l'esprit humain, excepté celle de l'unité, que des pensées pures sans réalité extérieure. On pourrait dire, dans le langage de Kant, que l'école d'Élée professait un *idéalisme subjectif*. Platon considéra les choses générales comme des réalités, qui existent hors de l'esprit et des objets particuliers. L'idéalisme de Platon est donc très-différent de celui de l'école d'Élée : on peut l'appeler un idéalisme *réaliste* ou *objectif*. Une fausse interprétation de quelques mots d'Aristote fit naître une autre sorte d'*idéalisme*. Nous avons dit que, suivant le maître du Lycée, la sensation ne reçoit pas le fond de l'objet sensible, mais la forme seulement [3], et que les scolastiques avaient induit de là que l'esprit ne perçoit pas les objets sensibles, mais des représentations, des images [4], intermédiaires entre l'esprit et les objets [5]. Si l'on veut donner le nom d'idéalisme à cette théorie des *idées-images*, représentations des objets sensibles, ce ne sera plus l'idéa-

1. Εἶδος, ἰδέα.
2. Voy. plus haut, t. III, même livre, ch. I, § 3.
3. Τὸ εἶδος.
4. Εἶδη, *species*, espèces.
5. Voy. plus haut, t. II, l. VI, ch. IV, § 4.

lisme subjectif des Éléates, qui regardaient toute pensée comme un phénomène purement intérieur, excepté celle de l'unité ; ce ne sera pas l'idéalisme objectif de Platon, qui ne donnait de véritable réalité qu'aux genres et aux espèces ; ce sera un autre idéalisme objectif, réalisant, non plus les genres et les espèces, mais des êtres particuliers qui s'interposeront entre l'âme et les corps. Malebranche professe un idéalisme encore différent ; il entend par *idée* l'acte de l'esprit de Dieu lui-même, acte que nous voyons en Dieu quand nous croyons percevoir les corps ou que nous concevons les vérités nécessaires [1]. Berkeley fait une distinction : l'idée que nous avons de l'âme et celle que nous avons de Dieu répondent à des réalités extérieures, mais l'idée des corps est purement subjective, et c'est Dieu qui la suscite en nous : les corps n'existent pas [2]. L'idéalisme de Berkeley est donc subjectif, mais partiel, et ne concerne que l'idée des corps. David Hume efface la distinction de Berkeley. Pour lui, toutes les idées sont subjectives, sans réalité extérieure, même l'idée de Dieu et l'idée de l'âme. Il supprime l'exception des Éléates en faveur de l'idée de l'unité : l'idéalisme de Hume est subjectif, ou plutôt, comme il n'existe pour lui ni corps, ni Dieu, ni âme, l'idée est la seule réalité, et l'idéalisme de Hume est réaliste, mais dans un autre sens que celui de Platon [3]. Ce dernier entendait, en effet, par *idée* un genre, une espèce réelle qui se communiquait aux réalités particulières et qui était pour l'esprit un objet de connaissance : il n'y a pas lieu pour David Hume à distinguer dans l'idée le sujet et l'objet ; l'idée existe seule. Kant adopte l'idéalisme de Hume dans la théorie de la raison spéculative ; mais il croit pouvoir en sortir par la théorie de la raison pra-

1. Voy. plus haut t. II, l. VII, ch. II, § 2.
2. *Ibid.*, t. II, l. VI, ch. IV, § 8.
3. *Ibid.*, t. II, *ibid.*, § 9.

tique, en supposant que l'idée de bien moral ou de devoir a seule la puissance de nous faire croire à une réalité objective. On voit donc les différentes acceptions du mot idéalisme et les diverses fortunes de ce qu'on appelle les *idées*. L'*idée* de l'école d'Élée est un phénomène purement interne, sans modèle extérieur, excepté pour l'idée de l'unité. L'*idée* de Platon est une réalité extérieure qui se communique aux êtres particuliers, pour leur donner l'existence. L'*idée* des scolastiques est une image représentative des corps; elle existe entre les objets et l'esprit. L'*idée* de Malebranche est un acte de l'esprit divin que nous contemplons en Dieu. L'*idée* de Berkeley est un phénomène de l'âme, donc Dieu est la cause. L'*idée* de David Hume est la seule réalité, elle existe sans Dieu, sans nature et même sans une âme qui la contienne. Kant n'est sorti de cet idéalisme qu'en admettant que la sensation nous fait saisir le monde matériel, et que la raison pratique nous met à même de croire au monde intellectuel et au monde divin. Les successeurs de Kant en Allemagne n'ont eu qu'à rétablir l'ancienne défiance de la philosophie contre la sensation, et à ne pas tenir compte des inductions morales de Kant, pour rétablir l'idéalisme dans toute son intégrité, et avancer que l'idée seule crée toutes les prétendues réalités extérieures, et qu'il n'y a rien de réel au monde que l'*idée*. David Hume l'avait déjà dit, avant l'Allemagne, avec plus de concision et plus de clarté.

CHAPITRE VI

RÉCAPITULATION

§ 1er. La distinction des sens et de la raison et les divisions de la raison.

Si nous embrassons rapidement d'un seul coup d'œil les théories sur l'intelligence que nous venons de passer en revue, nous apercevons que dès la naissance de la philosophie, on distingue de la faculté sensitive [1] une faculté supérieure [2] que, dans notre langue, nous appelons l'intelligence, l'entendement, la *raison*. Nous avons fait voir que cette division, qu'on appliquait aussi à toutes les facultés de l'âme, ne comprenait légitimement ni la faculté motrice, ni les inclinations, ni la volonté libre. Envisagée comme classification des facultés intellectuelles seulement, elle est sujette à plusieurs reproches. La raison, pour Socrate, est l'ensemble des actes de la conscience, de la mémoire et de la prévision de l'avenir; elle contient donc plusieurs facultés confondues ensemble. Platon y marque certaines divisions; il y distingue une conception ou réminiscence [3], une croyance [4], une conception idéale [5] et

1. Αἴσθησις, *sensus*.
2. Διάνοια, λόγος, νοῦς, *mens*, *ratio*.
3. Εἰκασία, φαντασία.
4. Πίστις, δόξα.
5. Διάνοια.

une connaissance des principes les plus élevés[1]; mais il applique ces différentes facultés à des choses qui ne leur appartiennent pas, comme par exemple, la croyance aux objets des sens extérieurs. Ceux-ci lui paraissent incapables de fournir aucune connaissance. Les objets saisis par la conception idéale ont à ses yeux une existence indépendante de la pensée ; les genres et les espèces ou les qualités générales, sont aussi pour lui des réalités distinctes des objets particuliers, et saisies, comme l être éternel lui-même, par la faculté supérieure de connaître[2]. Aristote admet dans la raison des divisions, comme le chef de l'Académie; mais il enseigne que la faculté la plus élevée[3] ne fait que combiner, généraliser et étendre à l'avenir par la croyance[4] les éléments particuliers fournis par les sens. C'est à lui que se rattachent, dans les temps modernes, Gassendi, Hobbes, Locke et Condillac, comme c'est à Platon que se relient Descartes, Arnauld, Nicole, Malebranche, Bossuet, Leibniz, Fénelon et Reid, malgré les caractères qui les distinguent de leur maître commun et qui les séparent les uns des autres.

Descartes partage le mépris de Platon pour les sens extérieurs : la raison seule, à son avis, fournit des connaissances, et, pour les produire, elle se tourne tantôt vers les empreintes que les objets extérieurs déterminent sur le cerveau, tantôt vers elle-même. Dans le premier cas, elle conçoit les idées adventices des qualités que nous attribuons aux corps; dans le second, elle prend le nom de raison pure, et elle conçoit des idées spontanées, dont les unes s'appliquent à un objet existant en dehors de la pensée, comme le moi, la substance en général, l'infini et même les figures géométriques, et

1. Νόησις, ἐπιστήμη.
2. Νόησις.
3. Νοῦς.
4. Ὑπόληψις.

dont les autres ne sont rien en dehors de l'esprit, telles que l'idée de l'ordre, du nombre, des genres, du temps et de l'espace envisagé comme distinct du corps. Arnauld et Nicole, auteurs de la logique de Port-Royal, adoptent la philosophie générale de Descartes; mais ils regardent comme des connaissances dont l'objet est nécessaire beaucoup de propositions identiques ou de connaissances expérimentales. Malebranche, Bossuet, Fénelon cherchent à toutes les notions nécessaires, et même à quelques propositions tautologiques, un fondement dans l'intelligence divine, et supposent, non pas que nous les pensons à l'exemple de Dieu, mais qu'en les pensant, nous pensons Dieu lui-même ou les actes de sa pensée.

Locke essaye de restaurer le système d'Aristote. Leibniz le combat, et fait voir que plusieurs de nos connaissances ne peuvent venir des sens extérieurs. Mais, donnant dans l'excès contraire à celui de Malebranche, de Bossuet et de Fénelon, il regarde ces connaissances, à l'exception de celle de Dieu, comme les veines intérieures de la pensée; il les dépouille de tout objet extérieur. Cette dernière partie de la doctrine de Leibniz et quelques passages de celle de Descartes semblent préparer la voie à l'*idéalisme* ou *conceptualisme* de Kant. Celui-ci considère en effet toutes les notions de la raison comme de pures conceptions idéales, qui n'auraient aucune valeur objective, si la sensation ne leur fournissait un objet d'application et si la connaissance de la loi morale ne nous donnait la croyance d'un Dieu rémunérateur.

Thomas Reid professe comme Aristote que les sens extérieurs sont des sources de connaissance. Il établit une distinction plus profonde et plus juste que Platon et qu'Aristote entre la connaissance et la croyance; il leur assigne leur véritable objet et il entrevoit qu'il faut les rapporter à des facultés différentes.

Les sens étant acceptés comme des facultés directes de connaissance, il en résulte un embarras pour la langue philosophique. On est accoutumé à opposer les sens et l'intelligence; on regarde les premiers comme aveugles et comme le théâtre de certains mouvements à propos desquels l'intelligence conçoit des idées, qui peuvent n'avoir aucun rapport avec les objets extérieurs. Quand on admet que le toucher fait connaître une étendue tangible, la vue une étendue de couleur, etc., bien que l'on tienne compte de la modification que nos organes peuvent apporter aux objets externes, on admet que les sens nous font percevoir l'objet extérieur lui-même, et qu'en conséquence ils connaissent sans avoir besoin du secours d'aucune autre faculté. Si les sens sont des facultés de connaissance, il est difficile de les opposer à l'intelligence ou à la raison. Les sens devront faire partie aussi de l'entendement; mais on se tirera cependant de cette difficulté, en réservant le nom d'*entendement pur* ou *raison pure* à l'intelligence qui agit sans l'intermédiaire du corps.

Le mot de raison a reçu plusieurs acceptions différentes qui demandent aussi une explication. Pour la plupart des philosophes, ce terme est synonyme d'entendement et d'intelligence et embrasse tous les actes que nous rapportons à la conscience, à la mémoire, à la connaissance des objets nécessaires, à la conception idéale et à la croyance. Port-Royal fait une distinction entre l'intelligence et la raison : par la première, il entend la faculté de concevoir les vérités évidentes d'elles-mêmes, et par la seconde le raisonnement qui fait admettre les vérités non immédiates. Kant a pris la raison[1] dans cette dernière acception. Quelques-uns inclinent à donner le nom de *raison pure* ou de *raison intuitive* à la

1 *Vernunft.*

perception de l'absolu seulement, et l'opposent ainsi à la conscience, à la mémoire et à la croyance, mais cette acception est la moins autorisée. Indépendamment de ces différents sens que le mot de raison reçoit en philosophie, il en trouve d'autres encore dans la langue ordinaire. On l'emploie le plus souvent pour signifier le bon usage des facultés intellectuelles, même des sens extérieurs. De deux personnes, dont l'une a bien jugé et l'autre mal jugé d'un objet imperceptible aux sens, on dit que la première a raison. On dit encore, pour exprimer le bon emploi des facultés intellectuelles : l'âge de raison, la raison et la folie, et Molière a opposé le bon et le mauvais usage des facultés de l'intelligence lorsqu'il a dit :

> Raisonner est l'emploi de toute ma maison.
> Et le raisonnement en bannit la raison.

Un emploi plus singulier du même terme, qui prouve que les mots reçoivent toujours leur sens des mots qui les entourent, et auxquels on les oppose, c'est que tantôt il signifie l'imagination et tantôt son contraire. On appelle, d'une part, un *être de raison* quelque chose qui n'existe que dans l'imagination humaine, comme une montagne d'or [1]; d'une autre part, on oppose la raison à l'imagination, quand on dit d'un poëte, d'un orateur, même d'un philosophe, qu'il a plus d'imagination que de raison. On aperçoit dans tous ces usages divers du même terme l'intention d'exprimer soit une action de l'esprit indépendante des sens extérieurs, soit une bonne direction des facultés de l'intelligence. Nous pensons que pour rester fidèle à la langue de Descartes, qui est le restaurateur de la philosophie dans les temps modernes, il faut employer le mot de raison comme syno-

1. Bossuet, *Logique*.

nyme d'entendement et d'intelligence. Mais Descartes ayant consacré le terme de *raison pure*, d'*intuition pure* ou *mentale*, aussi bien à la perception du *moi* qu'à la perception de l'*infini*, nous proposons de donner à la première le nom de conscience ou d'*intuition pure intérieure*, à la seconde le nom d'*intuition pure extérieure*, et de conserver le titre de *conceptions idéales* aux vérités qui, selon l'expression de Descartes, ne sont rien en dehors de notre pensée.

Les discussions des philosophes sur l'intelligence comprennent surtout quatre questions : 1° Les sens sont-ils des facultés de connaître? 2° S'ils sont des facultés de connaître, quelle est leur part dans l'ensemble de nos connaissances? 3° Les objets connus par l'intelligence pure sont-ils quelque chose en dehors de la pensée? 4° Faut-il subdiviser l'intelligence pure en un certain nombre de facultés différentes? La première question, celle de savoir si les sens sont des facultés de connaissance, sépare Platon et Aristote, Descartes et Reid. Nous tenons pour Aristote et Reid, contre Platon et Descartes. Sur la seconde question, qui touche à la part des sens extérieurs dans la connaissance, Reid n'est plus d'accord avec Aristote; le second leur livre le fond tout entier de la connaissance, le premier ne leur donne qu'une place limitée. Nous ne pensons pas non plus que les sens suffisent à fournir les matériaux de tout l'entendement. Sur la troisième question, celle qui concerne la réalité extérieure des objets de l'entendement pur, Platon et ceux qui l'ont suivi dans le moyen âge professent le *réalisme* le plus absolu, et ils excèdent, puisqu'ils donnent de la réalité même aux genres et aux espèces, et qu'ils les considèrent comme autre chose que des qualités générales renfermées dans les objets particuliers. Les sophistes, les pyrrhoniens, David Hume et Kant tombent dans l'excès contraire; ils tiennent que

les objets de l'intelligence pure ne sont rien en dehors de la pensée. Descartes et Reid suivent une voie moyenne; pour eux, parmi les objets qui sont saisis par la raison pure, les uns ont une réalité extérieure, les autres ne sont que des conceptions idéales. Nous professons, à l'exemple de Descartes et de Reid, que, parmi les objets saisis par la raison pure, les uns sont extérieurs et que les autres se confondent avec notre pensée; mais nous ne faisons le partage ni comme l'un, ni comme l'autre de ces philosophes. Quant au quatrième et dernier problème, celui des divisions de la raison pure, Platon et Aristote y distinguent plusieurs facultés. Descartes se refuse à toute division de ce genre. Reid fait, de son côté, des distinctions implicites qu'il a eu le tort de ne point mettre dans les titres de ses essais sur les facultés intellectuelles. Nous croyons qu'il y a autant de facultés que d'actes réciproquement indépendants, soit dans les perceptions des choses qui sont hors de notre esprit, soit dans les conceptions, dont les objets ne se séparent point de notre pensée, soit enfin dans les croyances, dont l'objet peut être extérieur à notre pensée ou n'exister que dans notre entendement. Sur la division des facultés de l'intelligence pure nous suivrons donc contre Descartes l'exemple de Platon, d'Aristote et de Reid.

§ 2. Esquisse générale de l'âme humaine.

Nous pouvons maintenant, en reportant nos regards sur la route que nous avons suivie, nous faire une idée générale de l'âme humaine. Entre les corps qui paraissent sur la surface du globe, ceux-ci demeurent toujours immobiles, ceux-là reçoivent le mouvement d'une cause étrangère, et le perdent aussi par des obstacles étrangers. Ils ne peuvent se le donner, ni s'en dépouiller

d'eux-mêmes. Mais, au milieu de cette immobilité et de cette inertie, il est d'autres corps qui prennent un mouvement spontané, qui l'accélèrent, qui le ralentissent, qui en changent spontanément la direction, et qui l'interrompent ou l'arrêtent par eux-mêmes, indépendamment des circonstances extérieures. L'homme a remarqué de bonne heure la condition particulière de ces corps, et il a vu que le sien appartenait à la même classe. Il a compris que le mouvement spontané ne pouvait émaner de toutes les parties d'un corps; que ces éléments, aveugles et sourds, étaient incapables de coopérer à une même action; qu'en conséquence ils étaient, dans leur mouvement d'ensemble, soumis à l'empire d'un être simple qui imprimait l'impulsion. On a donné à cet être le nom d'âme, et on a appelé animés les corps où il réside.

L'homme a vu par sa conscience que la force motrice dont il jouit, lui fait percevoir la résistance des objets extérieurs, et que c'est la même âme qui meut son corps et qui connaît les obstacles étrangers. Il a remarqué que cette âme a des pensées de différents genres, des inclinations diverses et qu'elle jouit de la liberté dans ses déterminations. Ce sont de nouvelles raisons pour qu'il distingue son âme de la masse corporelle qu'elle anime. Cette masse se compose d'une multitude d'éléments, entre lesquels ne peut se partager un fait aussi simple que l'acte de penser, d'aimer ou de vouloir.

En même temps que l'être animé connaît les objets, il les aime. On peut dire, en un certain sens, qu'il les aime avant de les connaître, car un penchant le porte vers les choses avant qu'il en ait pu découvrir l'utilité ou l'agrément. C'est ainsi qu'une inclination instinctive le pousse à rechercher des aliments, à se plaire dans un exercice corporel dont il aperçoit plus tard l'avantage, à se choisir une demeure, à s'approprier certains objets,

à construire des abris, à aimer ses habitudes, à redouter certaines choses dont il ne connaît pas d'avance le danger, à inventer des ruses, à se fier en lui-même, à rivaliser avec les autres, à tenter de les dominer, à désirer leur approbation. Il aime aussi la société de ses semblables : il se plaît à les imiter, à leur obéir; il jouit de leur bien-être, souffre de leur malheur, ou concentre ses affections sur un petit nombre, s'unit à un individu de l'autre sexe, et reporte son amour sur les fruits de cette union. Toutes ces inclinations qui ne sont pas encore celles de l'ordre le plus élevé, assurent cependant son salut.

Si nous considérons le développement des facultés intellectuelles, nous voyons que l'âme connaît d'abord les objets sensibles : l'étendue et la figure des choses tangibles et des couleurs, la température, le son, l'odeur et la saveur, qui ont aussi une étendue et des limites. Après avoir perçu ces objets, elle se les représente en leur absence. Elle distingue directement et immédiatement ses représentations intérieures, ou ses conceptions d'avec ses perceptions, et cela suffit pour lui faire discerner ses rêves d'avec l'état de veille, et ses visions d'avec les réalités. Non-seulement elle se représente les choses absentes, et donne ainsi à ses connaissances une durée et une solidité que la perception seule ne fournit pas, mais elle conçoit des figures intérieures qu'elle n'a pas vues, des sons qu'elle n'a pas entendus, et elle peut, à l'aide de ces conceptions idéales, exécuter des formes plus régulières que celles de la nature inanimée, et, à la place des bruits discordants que produisent les objets corporels, faire entendre de savantes et merveilleuses mélodies. Ce n'est pas assez de percevoir les objets et de s'en souvenir, il faut supposer la durée future de ceux qui sont présents, et le retour de ceux qui sont éloignés : sans cela notre action s'arrêterait. Après avoir connu, il faut croire ou

périr. L'âme croit naturellement à la continuation de l'existence des objets qu'elle connaît, et à la ressemblance intime de ceux dont elle aperçoit la ressemblance extérieure. Son induction dépasse ainsi les bornes de son expérience, et elle entre dans le champ des découvertes. La plus précieuse de toutes est celle que nous faisons de nos semblables. Pour y arriver, nous avons non-seulement le secours de l'induction, mais celui d'une interprétation naturelle des signes, par laquelle, sans le raisonnement et sans l'emploi d'aucune comparaison, nous devinons la pensée et le sentiment d'autrui. Tels sont les premiers degrés de l'intelligence.

Ce que nous venons de dire s'applique à l'âme en général, et convient à celle de l'animal presque aussi bien qu'à celle de l'homme. L'animal meut spontanément son corps, éprouve les inclinations naturelles que nous avons rappelées; perçoit les objets sensibles, se les représente, compte sur leur continuation ou leur retour. Quelques animaux sont musiciens ou architectes, connaissent leurs semblables et communiquent avec eux. Gardons-nous de la faute de Descartes et de Malebranche, qui, en voulant expliquer tous les actes des animaux par un jeu de la machine corporelle, n'ont fait que préparer des armes aux matérialistes, et fournir les arguments que ceux-ci ont retournés contre l'âme de l'homme.

L'âme humaine se distingue de celle des animaux, non pas en ce qu'elle est simple et immatérielle, mais en ce qu'elle possède des facultés qui manquent à l'autre, et qu'elle jouit, à un plus haut degré, des facultés qui leur sont communes.

Les plus basses inclinations sont obscures en elle, et l'on serait tenté d'en rapporter les actes à la seule intelligence; mais les meilleurs instincts y sont plus marqués et plus efficaces que dans l'animal. L'émulation, l'amour de la louange et du pouvoir, l'estime de soi, l'imi-

tation, la docilité, produisent en elle de plus grands et de plus salutaires effets. La sympathie y est plus vive, plus profonde et plus prolongée, et l'affection paternelle y suit les enfants pendant toute leur vie, et s'attache aux enfants des enfants.

L'âme de l'homme a ses inclinations particulières. Seule elle joint à l'amour paternel, l'amour fraternel et l'amour filial, qui cimentent et complètent les affections de la famille. Seule elle ajoute à l'instinct de société et à l'attachement intellectuel le besoin de s'épancher au dehors et de confier à un autre le dépôt de ses plus secrètes pensées. Seule elle recherche le plaisir de connaître et goûte celui de s'étonner, aimant à la fois le vrai et le merveilleux, la lumière et le mystère. Seule elle admire la beauté sensible, dans les œuvres de la nature ou des arts; elle jouit seule de la beauté intellectuelle et morale, qu'elle seule peut comprendre; seule enfin elle environne de sa vénération et de sa piété la cause suprême et parfaite qui n'est accessible qu'à sa foi.

La supériorité qu'elle possède dans les inclinations, elle la conserve dans les facultés intellectuelles. Elle connaît les objets sensibles dans un plus grand détail, elle a une mémoire plus durable et plus complète; elle a, pour les formes et pour les sons, des conceptions idéales plus riches et plus variées; elle pousse plus loin le raisonnement, et elle élève l'édifice des sciences et des arts.

D'une autre part, elle a seule la connaissance d'elle-même; elle se fait seule de la parole un moyen de communication; seule, dépassant l'expérience, l'induction et l'interprétation naturelle, elle perçoit des objets nécessaires, éternels, absolus, infinis; seule elle affirme l'existence d'un espace sans limite, d'un temps qui n'a point commencé et qui ne doit pas finir, et d'une puissance active qui remplit tout l'espace et tous les temps. Seule elle conçoit un idéal mathématique qui, par sa

frappante évidence et sa vérité incontestable, satisfait le plus la pensée, et dont les utiles applications nous donnent les moyens de mesurer toutes les formes et toutes les puissances de la nature. De même elle conçoit seule un idéal des mœurs, qu'elle doit tenter d'imiter dans sa conduite, une parfaite tempérance, un courage sans faiblesse, une continuelle culture de la pensée, une justice sans tache, une complète piété, une charité sans réserve, et elle sait que celui qui essaye de conformer ses mœurs à ce modèle, se rend digne du bonheur. Cette conception du mérite la fait songer à une puissance supérieure, capable de décerner la récompense.

Conduite sur le seuil de la divinité par la perception d'une substance active éternelle, par l'induction qui la mène du spectacle de sa propre intelligence à la supposition d'une cause intelligente de ce monde et par la conception du mérite qui lui fait espérer un rémunérateur, elle entre enfin dans le sanctuaire, portée sur les ailes d'une foi spontanée, qui croit à la perfection de la cause suprême, sans avoir besoin de trouver en ce monde des preuves de cette perfection.

A côté des inclinations et de l'entendement, paraît dans l'âme la faculté de se déterminer librement. Par cette liberté l'homme a le mérite de travailler lui-même à l'amélioration de ses facultés. « Il se fait un corps plus souple et plus approprié aux opérations intellectuelles : » il contient ses inclinations et ses passions en de justes limites, il assure et étend son intelligence, et acquiert la dignité de la vertu. L'animal ne peut choisir qu'entre des plaisirs divers, et le plus haut degré de sa liberté, s'il en possède, est de repousser un intérêt présent qui frappe sa vue, pour un intérêt absent, mais plus grave, qui n'est que dans sa mémoire. Il ne peut donc se déterminer que d'une manière intéressée. La liberté de l'homme est appelée à choisir entre des intérêts et la

conception du bien moral. Seule elle peut se déterminer dans un entier désintéressement; seule elle se constitue un mérite, et acquiert des droits à une autre vie.

Cette âme humaine indépendante et méritante est de tous les objets de la nature le plus digne de la création divine. Créer des êtres qui nous obéissent fatalement, c'est nous donner des instruments, des membres pour ainsi dire, c'est amplifier notre faculté motrice, c'est nous agrandir nous-mêmes, c'est à peine produire d'autres êtres que nous. La balle ou la flèche que je lance n'agissent pas sans moi, c'est moi qui agis en elles. Dieu a semé les soleils dans l'espace; ils y sont au lieu qu'il a marqué, et ils n'en peuvent sortir que s'il les en déplace. Il fait rouler d'autres corps célestes autour des premiers, dans une route qu'il a décrite et dont ils ne peuvent s'écarter. Ils ne représentent que la pensée divine, ils en sont les dociles instruments, ils n'agissent pas, Dieu agit en eux. S'il n'y a que ces corps dans l'univers, Dieu est seul au monde, et c'est à peine s'il est sorti de lui-même. Mais s'il a suscité du néant d'autres pensées que la sienne, qui aient leur dessein propre, leur route qu'elles se tracent à elles-mêmes, leurs volontés indépendantes et qui puissent acquérir quelque mérite, alors il y a vraiment d'autres êtres que Dieu, il n'est plus solitaire, il a fait une véritable création.

Il a donné à l'âme humaine des priviléges éclatants : elle peut se décider en vue du bien pur ; elle peut acquérir du mérite par elle-même; elle perçoit l'infini, elle adore le Dieu éternel et parfait. Si Dieu veut que quelque chose dans son œuvre soit durable, n'est-ce pas cette âme humaine? Conservera-t-il pour eux-mêmes ces globes qu'il a formés, ces flambeaux qu'il allume de ses mains, ces monts et ces plaines qu'il a soulevés du sein des eaux? Veut-il faire société avec les rochers, les arbres et les troupeaux muets? Il gardera plutôt l'âme qui

le connaît et qui aspire à lui. Ne vous effrayez pas de ce qu'elle paraisse si fortement assujettie au corps; le Créateur saura bien la tirer de cette servitude. Elle a, par son intelligence privilégiée, par sa perception de l'infini, par son amour de Dieu, par sa liberté, par sa conception morale, par le mérite qu'elle acquiert, un commencement de droit à une autre vie; pour rendre cette vie immortelle, Dieu ajoutera au mérite de la créature, la plénitude de la bonté du Créateur. Nous ne pouvons admettre, avec certains philosophes que l'homme ne soit point le but unique de la création, et qu'il y ait trop d'orgueil à envisager ce vaste ensemble du monde, comme ordonné en vue de nous seuls. Si l'homme n'est pas l'objet suprême que s'est proposé le Créateur, le lien qui unit toutes les parties de l'univers se dissout. On ne voit plus quelle est la destination de la terre, des plantes, des animaux, des globes suspendus dans l'espace. Il ne faut pas, pour quelques fragments de ce vaste ensemble, dont nous ne découvrons pas les rapports avec nous, rejeter les évidentes harmonies de cette immense machine avec la créature humaine. La terre est le théâtre de l'action qui doit lui acquérir le mérite, le soleil éclaire la scène, les plantes et les animaux servent de décoration au spectacle et de nourriture à l'acteur. Enfin, ces autres globes semés en foule dans l'immensité des cieux, sont des théâtres du même genre, ou les degrés de l'échelle céleste que nous devons gravir, pour nous élever peu à peu jusqu'à notre dernier séjour.

Tous les mystères ne sont pas dévoilés ici-bas. « J'ai à désirer de connaître Dieu plus parfaitement que je ne fais, de le connaître à nu, à découvert, en un mot de le voir face à face, sans ombre, sans voile, sans obscurité... mais cela n'est pas de cette vie[1]. » Pour expliquer la

1. Bossuet, *Élévation sur les mystères*, IIe semaine, 9e élévation.

présence de la douleur sur cette terre, on a recours en théologie à une souillure originelle de l'homme, et en philosophie à la nécessité de la lutte et du mérite afin d'obtenir le bonheur. Mais la théologie elle-même appelle le péché originel *un mystère*, et la philosophie ne peut dire, d'une manière tout à fait satisfaisante, pourquoi il a plu à Dieu de ne pas nous accorder gratuitement la félicité. Nous ne possédons qu'une demi-explication et nous avons besoin d'un éclaircissement plus complet. Or, on va voir que cette obscurité était nécessaire. Une chose est certaine, c'est l'estime qu'on fait de la liberté bien employée, ou en d'autres termes, de la vertu, le mérite qu'on lui impute et la récompense dont elle est jugée digne. « Par ce principe du libre arbitre, je suis capable de vertu et de mérite, et on m'impute à moi-même le bien que je fais et la gloire m'en appartient[1]. » Quelle que soit notre destinée ultérieure, que la vertu ait pour résultat de nous faire gagner le ciel, comme le dit la raison livrée à elle-même, ou de nous y faire retourner, comme le dit la théologie, il est certain que notre destinée actuelle est uniquement la vertu, l'accomplissement du devoir et du dévouement, de la justice et de la bienfaisance, l'acquisition du mérite. Or, pour laisser à la vertu son désintéressement, il fallait que tous les mystères ne fussent pas expliqués ici-bas, il fallait assez de lumière pour laisser entrevoir la récompense et empêcher le désespoir, pas assez pour faire de la vertu un jeu à coup sûr et lui enlever son mérite, car elle n'aurait plus été la vertu. Qu'on ne s'étonne donc plus de ces obscurités et de ces voiles qui nous dérobent encore la face de Dieu. Que l'homme admire plutôt cette lumière qu'il porte en lui-même et qui lui fait voir que Dieu ne peut être que parfait; qu'il se demande d'où lui vient

1. Bossuet, *ibid.*, Ve semaine, 3e élévation.

cette conviction; pourquoi il ne s'accommode pas d'un Dieu imparfait, pourquoi il aime mieux renoncer à Dieu que de renoncer à sa perfection; qu'il remarque que ce n'est pas lui qui a inventé cette idée, qu'elle est inhérente à sa nature, qu'elle est, comme le disait Descartes, la véritable marque de l'ouvrier; qu'il s'attache donc fortement à cette croyance qu'il n'a pas faite, qu'il ne souffre pas que les parties, qui sont encore obscures dans les relations de Dieu avec le monde, prévalent contre celles qui sont claires ; qu'il fasse plutôt rejaillir la lumière de celles-ci sur les autres; enfin qu'il se persuade que toutes les explications nous seront données ailleurs touchant les mystères qui voilent encore notre raison, « que nous ne sommes pas ici dans le lieu de les entendre, et que celui qui les surmonte par la foi, en attendant qu'il y atteigne par la connaissance, est le seul qui navigue sûrement et qui soit parvenu à la vérité comme au port[1]. »

1. Bossuet, *Deuxième avertissement aux protestants*, § 10.

FIN DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE IX.

LES NOMS QUI S'APPLIQUENT A DIVERS ACTES DE L'ESPRIT.

CHAP. I. LE JUGEMENT..... 1

§ 1. L'idée ne précède pas le jugement, c'est le jugement qui précède l'idée, p. 1. — § 2. Le jugement est un nom qui convient aux perceptions, aux conceptions idéales et aux croyances. Les conceptions de la mémoire ne sont pas des jugements, p. 4. — § 3. Nos premiers jugements ne sont ni les plus simples ni les plus complexes, p. 6.

CHAP. II. LA CERTITUDE..... 10

§ 1. Les perceptions et les conceptions sont des certitudes, les croyances seules n'en sont pas, p. 10. — § 2. Toutes les erreurs viennent des croyances. p. 12. — § 3. De la connaissance, de la croyance et de l'erreur suivant Platon, p. 24. — § 4. Des différentes sortes d'évidences et de certitudes dans le langage de la scolastique, p. 31. — § 5. Du *criterium* de la certitude d'après Descartes, et de la part de la volonté dans l'erreur, p. 35. — § 6. De la connaissance suivant Locke, et du *criterium* de Leibniz, p. 41. — § 7. Les objections des sophistes, p. 44. — § 8. Le pyrrhonisme, p. 52. — § 9. Le scepticisme de Pascal, p. 67. — § 10. Des rapports de la parole et de la pensée, p. 79. — § 11. Du consentement universel, p. 84. — § 12. De l'autorité d'un chef de doctrine en matière profane, p. 9?. — § 13. Résumé, p. 97.

LIVRE X.

LES OPÉRATIONS COMPLEXES DE L'INTELLIGENCE.

CHAP. I. Le raisonnement..... 103

§ 1. La nature du raisonnement, p. 103. — § 2. Les différentes formes du raisonnement, p. 105. – § 3. Règles, figures et modes du syllogisme, p. 107. — § 4. Le raisonnement d'égalité, p. 109. — § 5. L'argument démonstratif et l'argument probable, p. 111. — § 6. Le raisonnement ne dérive pas d'une faculté spéciale, p. 116.

CHAP. II. La méthode ou les sciences et les arts 120

§ 1. Divisions des sciences, p. 120. — § 2. La méthode de découverte propre à chaque genre de sciences, p. 121. — § 3. La méthode d'enseignement, p. 124. — § 4. Division des arts, p. 127. — § 5. De l'imagination, p. 129. — § 6. L'éloquence et la poésie, p. 136. — § 7. Le goût, l'esprit et le génie, p. 153.

LIVRE XI.

LES PRINCIPAUX SYSTÈMES SUR LES FACULTÉS INTELLECTUELLES.

CHAP. I. Théorie de Platon..... 167

§ 1. Distinction entre les sens et la raison, p. 167. — § 2. Les idées, p. 176. — § 3. Distinctions établies par Platon dans l'intelligence, p. 183. — § 4. Objections de Platon contre les idées. p. 189.

CHAP. II. Doctrine d'Aristote..... 206

§ 1. De l'opposition entre Platon et Aristote, p. 206. — § 2. Objections d'Aristote contre les idées, p. 207. — § 3. Formation de la connaissance non sensitive suivant Aristote, p. 211. — § 4. De la science et de l'art, p. 215. — § 5. De la conception et de la croyance, p. 217. — § 6. De l'entendement, p. 218. — § 7. L'entendement ne donne à la connaissance qu'une forme générale : le fond de la connaissance vient des sens, p. 224. — § 8. Comparaison de Platon et d'Aristote, p. 226.

CHAP. III. DESCARTES ET LES CARTÉSIENS..... 230

§ 1. Théorie de Descartes, p. 230. — § 2. Examen de cette théorie, p. 237. — § 3. Les premiers principes ou les axiomes, selon la Logique de Port-Royal, p. 242. — § 4. Système de Malebranche, p. 256. — § 5. Les propositions universelles selon Bossuet, p. 263. — § 6. Du fondement des vérités nécessaires suivant Bossuet et Fénelon, p. 268. — § 7. Doctrine de Leibniz, p. 276. — § 8. Des propositions identiques et demi-identiques, p. 284. — § 9. Des rapports de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine, p. 292. — § 10. De Thomas Reid, p. 294.

CHAP. IV. LOCKE ET SON ÉCOLE..... 297

§ 1. De la discussion de Locke sur les idées innées, p. 297. — § 2. Théorie des facultés intellectuelles suivant Locke, p. 305. — § 3. Système de Condillac, p. 311. — § 4. Des conséquences matérielles que l'on tire de l'étymologie des mots, p. 313. — § 4. Du sensualisme de David Hume, p. 317.

CHAP. V. SYSTÈME DE KANT..... 321

§ 1. Conceptualisme, p. 321. — § 2. Les connaissances *a posteriori* et les connaissances *a priori*, p, 322. — § 3. Jugements analytiques et jugements synthétiques, p. 223. — § 4. Les conceptions transcendantales. Division de ces conceptions, p. 329. — § 5. Les conceptions transcendantales qui accompagnent l'exercice de la faculté sensitive. Le matériel et le formel de la connaissance; l'objectif et le subjectif, p. 333. — § 6. Confusion de l'espace pur et de la forme géométrique avec l'étendue et la forme sensible, p. 338. — § 7. Confusion de l'espace réel avec les conceptions géométriques, p. 340. — § 8. Confusion de la durée observable avec le temps absolu, p. 342. — § 9. Les conceptions transcendantales qui accompagnent l'exercice de l'entendement. Les catégories, p. 348. — § 10. Distinction arbitraire entre les conceptions de la faculté sensitive et celles de l'entendement, p. 352. — 11. Division erronée des catégories de l'entendement, p. 353. — § 12. Les catégories ne sont pas toutes données *a priori* par l'entendement, p. 355. — § 13. Les catégories ne sont pas des conceptions

vides de réalité extérieure, p. 358. — § 14. Quelque analogie entre Descartes et Kant, p. 362. — § 15. De ce que le philosophe allemand entend par un schème, p. 364. — § 16. Des principes de l'entendement, suivant Kant, p. 366. — § 17. Des conceptions transcendantales qui accompagnent la raison pure, ou des idées, p. 377. — § 18. Divison des idées, p. 381. — § 19. Des paralogismes de la psycologie rationnelle, p. 384. — § 20. Les antinomies de la cosmologie rationnelle, p. 390. — § 21. L'idéal de la théologie rationnelle, p. 399. — § 22. Des preuves morales de l'existence de Dieu, p. 407. — § 23. De la différence qui existe entre la connaissance et la croyance, p. 412. — § 24. Résumé sur la doctrine de Kant, p. 416. — § 25. De ce qu'on entend par idéalisme, p. 421.

CHAP. VI. RÉCAPITULATION..... 424

§ 1. La distinction des sens et de la raison et les divisions de la raison, p. 424. — § 2. Esquisse générale de l'âme humaine, p. 430.

FIN DE LA TABLE DU TOME TROISIÈME

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LES TROIS VOLUMES

(Le chiffre romain indique le volume et le chiffre arabe la page.)

A

Absolu (Perception de l'), II, 42. — L'absolu défini par Platon, III, 173.

Abstraction, I, 349, 366; II, 172, — Sens de ce mot dans Locke, III, 307. - L'abstraction n'est pas une faculté spéciale, *ibid*.

Accident universel. Sens de ce mot, III, 237.

Action. Diverses acceptions de ce mot, I, 359. — Sens de ce terme dans la langue de Descartes, III, 231. — L'action et la réaction sont égales. Examen de cet axiome. III, 328. — Intelligence active. Sens de ce mot dans Aristote. III, 224. Activité physique; mouvement instinctif, I, 80, 81, 123. — Activité. Diverses acceptions de ce mot, I, 359. — Opinion de Platon et d'Aristote sur ce sujet, I, 360 — de Descartes, I, 359. — Sens qu'il faudrait attacher au mot d'*activité*, I, 360.

Adduction à la bouche. Mouvement instinctif, I, 84

Adéquates (Idées). Signification de ce terme, I, 368.

Admiration, I, 107, 184.

Adventices (Idées). Sens de ces mots chez Descartes, III, 233.

Affections de l'esprit, I, 184 — du cœur, *ibid*. — du corps, *ibid*. — de la famille, I, 279.

Affirmation. Sens de ce mot, III, 2, 6.

Agriculture (Instinct de l'), I, 119.

Algèbre. Son utilité, II, 175.

Aliment (Recherche de l'), I, 118.

Allégorie (L'). Elle est fondée sur l'analogie, II, 382.

Ambiguité des mots (Sophisme de l'), III, 19.

Ame. Ce qu'on entend par ce mot, I, 1. — Distinction de l'âme et du corps, fondée sur la conscience, I, 2. — Son unité, I, 5. — Sa distinction d'avec le corps, fondée sur le raisonnement, 1, 5. — Son identité, I, 24. — Sa simplicité, I, 29. — Sa distinction d'avec le corps, prouvée par la destinée de l'homme, I, 30. — Théorie de l'existence de deux âmes dans l'homme, I, 33. — Ame distincte de l'intelligence, suivant Aristote, I, 35. — De l'opinion qui n'accorde à l'âme que l'entendement pur, I, 43. — De l'opinion qui ne lui accorde que la volonté, I, 44. — La diversité des facultés ne la divise point, I, 61. — Ame des bru-

tes, I, 100. — Opinion de Descartes sur ce sujet, I, 100. — Opinion de Fénelon et de Leibniz, I, 102. — Etymologie du mot *âme*, III, 314. — Esquisse générale de l'âme, III, 430. — Résumé de la manière dont l'âme se distingue du corps, III, 431. — — En quoi l'âme humaine diffère de l'âme des animaux, III, 433. — Sa destinée immortelle, III, 437.

Amitié, I, 297. — Opinion de Socrate sur ce sujet, I, 298. — Opinion de Cicéron, I, 299.

Amour, I, 270. — Dans un sens spécial, I, 274. — Dépeint par Alfieri, I, 277. — Dépeint par Pascal, *ibid.* — Amour de Dieu, I, 303. — Amour du pays, I, 302. — Amour filial. — Amour fraternel. — Amour paternel. Voyez *Affections de la famille*.

Amour-propre. Ce que l'on entend par ce mot, I, 182, 184.

Ampère. Son opinion sur l'acte de reconnaître, II, 155.

Amputation. Cause d'une prétendue illusion, I, 453.

Analogie (Jugement par), II, 374. — Importance du jugement par analogie dans les sciences, II, 379. — Ce jugement est le fondement de la fiction, II, 382. — Son abus, II, 385.

Analogies de l'expérience. Signification de ces mots chez Kant, III, 367.

Analyse. Méthode de décomposition ou de découverte, III, 123. — De l'enseignement par analyse, III, 125.

Analytique transcendantale. Signification de ces mots, III, 331.

André (Le P.). Sa théorie sur le beau, I, 209.

Animal. Rapport de son instinct et de son intelligence, I, 139. — S'il distingue, III, 82.

Anticipation de la perception. Sens de ces mots chez Kant, III, 367.

Antinomies de la cosmologie rationnelle. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 390. — Thèses et antithèses de ces antinomies, III, 391.

Antipathie, I, 300.

Antiquité (Respect instinctif de l'), I, 249. — Opinion de Pascal sur ce sujet, I, 250. — Opinion de Malebranche, I, 251. — L'antiquité comparée aux temps modernes, sous le rapport des mœurs, II, 252.

Appréhensions instinctives. I 145

Approbation morale, II, 212.

Arc-en-ciel (Prétendue illusion causée par l'), I, 409.

Argument. Catégorique : signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 382. — Hypothétique, *ibid.* — Disjonctif, III, 382. — Ces raisonnements ne conduisent pas au but que Kant leur suppose, III, 382. — Argument cosmologique de l'existence de Dieu. Que signifient ces mots dans le langage de Kant, III, 403. — Argument physico-théologique, *ibid.* — Argument ontologique, *ibid.* — Argument démonstratif, III, 111. — Argument probable, *ibid.*

Aristote. Son opinion sur l'existence de deux âmes dans l'homme, I, 35. — Comment il entend la méthode propre à la détermination des facultés, I, 57. — Son opinion sur la division des facultés, I, 66. — Sur la volonté, I, 66. — Sur la faculté motrice, I, 93. — Sur la division des inclinations, I, 113. — Sa distinction de la perception et de l'affection, I, 445. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 4. — Son opinion sur la divisibilité à l'infini, II, 51. — Sur l'espace, II, 68. — Sur le temps, II, 91. — Sur l'idée de l'infini, II, 146. — Sur l'origine des conceptions géométriques, II, 199. — Sa définition des vertus, II, 242. — Sa théorie sur la croyance, II, 389. — Son opinion sur la perfection divine, II, 477. — Sur le caractère de la poésie, III, 136, 137. — De l'opposition entre lui et Platon, III, 206. — Ses objections contre la théorie des idées de Platon et le réalisme, III, 207. — Son opinion sur la formation de la connaissance non sensitive, III, 211. — Sur la science et l'art, III, 215. — Sur la conception, III, 217. — Sur la croyance, III, 217. — Sur l'entendement, III, 219. — Aristote comparé à Platon, III, 226. — Conjecture sur ses dialogues, III, 206. — Insuffisance de sa doctrine, III, 213. — Résumé de sa théorie de l'intelligence, III, 425.

Arnauld. Son opinion sur la division des facultés, I, 71. — Sur les sens extérieurs, II, 14.

Art. La nature et la division des arts, III, 127. — Arts mécaniques, manuels ou serviles, III, 128. — Arts intellectuels ou libéraux, III, 129. — Origine de l'art, selon Aristote, III, 212, 215.

Articulation. Mouvement instinctif, I, 83. — Perception de l'articulation, I, 422. — Conception *a priori* de l'articulation. II, 361. — Elle fait partie du langage naturel, II, 415. — Le choix des articulations n'est pas arbitraire, II, 442.

Association des idées. Son influence sur les passions, I, 295. — Opinion d'Adam Smith sur ce phénomène, I, 296. — Ses lois, II, 185, 194.

Assomptions fondamentales. Sens de ce mot, III, 279.

Athéisme. Comment il est engendré à tort par l'idée de la perfection divine, II, 473.

Atomistes, III, 46.

Attachement particulier, I, 267.

Attention. I, 348, 349. — Ses effets suivant Condillac, I, 349.

Attitude droite. Mouvement instinctif, I, 81.

Attributs du moi. Origine de cette notion, I, 373. — Sens du mot *attribut*, III, 2.

Augmentation et diminution des corps (Notion de l'), I, 403.

AUGUSTIN (SAINT). Son opinion sur l'immatérialité de l'âme, I, 43.

Aumône. Dissentiments sur ce sujet, II, 264.

Autorité d'autrui (Croyance instinctive à l'), I, 246 et pages suivantes.

— Sophisme de l'autorité, selon Port-Royal, III, 84. — Autorité du nombre. Dans quels cas elle influe sur notre jugement et quelle est la valeur de son influence, III, 85. — Elle est sans action sur les perceptions, III, 86. — et sur les conceptions, III, 87. — Elle n'agit que sur nos croyances, III, 88. — Autorité d'un chef de doctrine en matière profane, III, 92. — Contradiction des partisans de cette autorité, III, 94.

Avarice (L'). Excès de l'amour de la propriété, I, 133, 136.

Aversion, I, 107.

Aveugle, opéré par Cheselden, I, 433.

Avoir. Idée abstraite, II, 177.

Axiomes (Les). Selon Port-Royal, III, 242. — Axiome de l'intuition. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 367. — Axiomes métaphysiques qui ne concernent pas l'espace, le temps et la cause, II, 150. — Axiomes de la morale. Peuvent-ils se renfermer tous en un seul, II, 298. — Axiome sur la causalité, II, 120. — En quels termes il convient de l'énoncer, II, 138, 139. — Axiome sur la substance, II, 120. — Dans quels termes il convient de l'énoncer, II, 138.

B

BACON. Sa doctrine sur la méthode propre à la détermination des causes, I, 49. — Son opinion sur le moyen de former notre réminiscence, II, 191. — Sa théorie sur l'induction, II, 391.

BAYLE. Son opinion sur les affections de la famille, I, 281. — Sur le libre arbitre, I, 321. — Sur la divisibilité à l'infini, II, 52. — Sur les conceptions mathématiques, II, 205. — Sur l'intervention de la volonté dans le jugement, III, 39.

Beau. Sa définition, I, 196. — L'amour du beau sensible, I, 197. — Les éléments du beau sensible, I, 197. — Beau moral, I, 196. — Beau intellectuel, *ibid.* — Beau, différent de l'agréable, I, 197. — Distinction du beau et l'utile, I, 197. — Théorie de Socrate sur ce sujet, I. 198 — de Platon, I, 201. — de Plotin, I, 202. — de Descartes, I, 206. — d'Hutcheson, I, 206. — du P. André, I, 209. — de Kant et de Hegel, 210. — Résumé sur le beau, et caractère du beau, I, 212. — Le beau, comparé au sublime et au gracieux, I, 213.

BENTHAM. Sa doctrine morale, II, 281.

BERKELEY. Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 19, 20.

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE. Son goût pour l'imitation, I, 241.

BERNARDIN OCHIN. Son livre sur le libre arbitre, I, 340.

Bien (Souverain). Selon Kant, III, 409.

Bien-être corporel (Recherche du), I, 122.

Bien moral. Amour du bien moral, I, 183. — Sa définition, II, 210.

Bienfaisance. Sa définition, II, 210.
Bienveillance, I, 262, 263. — Doctrine morale de la bienveillance, II, 286. — Bienveillance distinguée de la vertu, II, 287. — La bienveillance ne renferme pas toute la morale, II, 303.
Blâme. II, 212.
Bonheur. Sa relation nécessaire avec la vertu, selon Kant, III, 408.
Bon sens. Signification de ce mot, III, 156.
Bonté divine. Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 336.
Bossuet. Ce qu'il entend par facultés, I 61. — Son opinion sur la division des facultés, I, 71. — Sur la conciliation de la liberté humaine avec les attributs de Dieu, I, 332, 336. — Sur l'autorité du nombre, I, 257. — Sur la substance, II, 123. — Sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 197. — Sur la perfection divine, II, 480. — Sur la part de la volonté dans le jugement, III, 40. 41. — Sur les rapports de la parole et de la pensée, III, 79. — Ce qu'il entend par imagination, III, 130. — Son énumération des propositions universelles, III, 263.
Buffon. Sa théorie sur l'expression du corps humain, II, 411.

C

Car. Valeur logique de cette conjonction, III, 105.
Caractères. Leur diversité, I, 314.
Cartésiens. Leur théorie sur le beau, I, 205. — Leur opinion sur les conceptions mathématiques, II, 203.
Catégories (Les) de l'entendement selon Kant, III, 352. — Ce ne sont que des catégories de l'abstraction et non de l'entendement ou du jugement, III, 353. — Les vraies catégories de l'intelligence III, 355. — Résumé sur les catégories de Kant, III, 374.
Catérus. Son opinion sur les propositions identiques ou tautologiques, III, 186.
Causalité (Principe de), II, 119, 120, 138. — Il ne suffit pas pour produire la croyance à la perfection divine, II, 467; — ni l'idée de création, II, 473.
Cause. Origine de cette idée, I, 390. — Ce n'est pas un mot vide de sens, I, 396. — Paralogismes commis sur ce sujet, III, 13. — Objections d'Énésidème contre la notion de la cause, III, 59. — Cause distinguée de la loi, III, 122. — Le rapport de cause et d'effet se distingue du rapport de succession, I, 397. — Perception de ce rapport, I, 391. — Analyse de cette idée, III, 357. — Ce rapport ne contient pas seulement l'idée d'une succession nécessaire, 365, 366. — Cause éternelle, II, 119. — Cause libre. S'il y a une cause libre du monde, III, 394, 395. — Causes occasionnelles (Système des), I, 96. — Cause première éternelle, 128, 129.
Certitude, III, 10. — Elle comprend les perceptions et les conceptions, III, 11. — Les croyances seules n'en font point partie, III, 10. — Théorie de Platon sur ce sujet, III, 24. — Certitude métaphysique, III, 31; — physique, III, 32; — morale, III, 34. — Théorie de Descartes sur ce sujet, III, 35. — de Locke, III, 41. — de Leibniz, III. 42. — En quoi consiste la solution du problème de la certitude, III, 43. — Résumé sur la certitude, III, 97. — Certitude de la morale. Peut-elle égaler celle des mathématiques, II, 268, III, 33. — Certitude des sens extérieurs, III, 45. — Certitude historique. Sa nature, III, 33. — Certitude ou connaissance immédiate et médiate, I, 371. — Certitude mathématique, III, 33.
Chaleur (Notion de la), I, 404.
Changement (Amour du), I, 310.
Chant (Instinct du), I, 88. — Spontanéité du chant, II, 362.
Charité, Sa nature, II, 239.
Chasse (Instinct de la), I, 119.
Châtiment, II, 212.
Chauve (Sophisme du), III, 63.
Cheselden. Jeune aveugle opéré par lui, I, 433.
Chimérique (Idée), I, 371.
Cicéron. Ce qu'il entend par sens et

raison, I, 68. — Son opinion sur l'amitié, I, 299. — Sur le temps infini, II, 85. — Sa doctrine sur la pudeur, II, 243. — Sur l'identité de l'honnête et de l'utile, II, 284. — Sur la perfection divine, II, 478. — Analyse de son premier discours contre Catilina, III, 145.

Civilisation. Sa définition. I, 217.

Claire (Idée). Signification de ce terme, I, 368.

Clarke. Son opinion sur l'espace et le temps, II, 76, 77, 109. — Sur l'Être éternel, II, 127.

Classe. Signification de ce mot, I, 367. — Nous ne commençons pas par connaître les plus simples classes, III, 8. — Sciences qui composent et décomposent les classes, III, 120 et pages suivantes.

Cogito, ergo sum. Véritable signification de cet enthymème de Descartes, III, 239.

Colère, l'une des trois facultés de l'âme, suivant Platon, I, 54, 112.

Commandement, distinct de la volonté, I, 324.

Commencement. Difficulté de comprendre le commencement de toute chose, III, 63.

Comparaison (La), I. 351, III, 306. — Comparaison. Figure de rhétorique. Elle est fondée sur l'analogie, II, 382.

Compassion, I, 262.

Complètes (Idées). Signification de ce terme, I, 368.

Complexes (Idées), I, 365. — Opérations complexes de l'intelligence, III, 103.

Composé. Si le composé est formé d'éléments simples, III, 394. — Idée composée, I, 366.

Composition des premiers jugements, III, 6, 7. — La composition n'est pas une faculté, III, 306.

Compréhension de l'idée. Signification de ce mot, I, 367.

Compressibilité (Perception de la), I, 406.

Conception. Sa définition. I, 364, II, 42. — La conception est indépendante du corps, suivant Platon, et en dépend, suivant Aristote, les scolastiques et Descartes. I, 65. — La conception distinguée de la perception, I, 454. — Conceptions de la mémoire ou réminiscences, II, 165. — Utilité de la conception, II, 193. — Ce qu'on entend par ce mot dans la philosophie scolastique, III, 1. — Les conceptions ne trompent point, III, 11. — Nature de la conception, suivant Aristote, III, 217, 218. — Conception *a priori*, II, 195. — Conceptions idéales qui se produisent à propos de la perception, II, 355. — Les conceptions géométriques n'existent que dans notre esprit, II, 198. — Conceptions géométriques et morales, distinguées des pures données du sens intime, III, 281. — Ce qu'elles sont, suivant Leibniz, III, 281. — Les conceptions géométriques confondues par Kant avec la perception de l'espace pur, III, 340. — Conceptions idéales, II, 195, 312, III, 429. — Elles sont des jugements, III, 4. — Conception idéale dans les beaux-arts, II, 314. — Conception idéale de la couleur, II, 345; — de la forme, II, 348; — du geste, II, 355; — de la mélodie, du rhythme et de l'harmonie, II, 356; — de l'articulation, II, 361. — Conceptions mathématiques, II, 197. — Conception de la vertu, II, 207. — Conceptions mathématiques et morales. Ce qu'elles sont, selon Malebranche, III, 257. — Leur objet est-il en Dieu, III, 262, 263. — Genre de nécessité qui leur appartient, III, 263. — Conceptions morales, II, 207. — Leur enchaînement, II, 212. — Elles se concilient avec l'obéissance à Dieu, II, 216, 217. — Elles ne présupposent pas l'idée de législateur, III, 302.

Conceptualisme. Opinion conceptualiste, connue du temps de Platon, III, 189, 193. — Conceptualisme de Kant, III, 322.

Conclusion. Ce qu'on entend par ce mot, III, 103.

Concrète (Idée), I, 366.

Concupiscence (Amour de), I, 262.

Condillac. Sa description des effets de l'attention, I, 349. — Son opinion sur les perceptions contraires de la vue et du toucher, I, 412. — Son opinion sur la véracité des sens extérieurs, II, 19. Sur la conscience, I, 381. — Sur ce qui constitue le *moi*, II, 158, 162. — Sur l'espace, II. 72. — Sur le temps, II, 100. — Sur la substance, II, 136. — Sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 202. — Sa théorie sur les facultés de l'âme, III, 311. — Conséquences de cette doctrine, III, 313.

Confiance instinctive en soi-même, I, 161. — Tempérée par l'appréhension instinctive, I, 166.
Confuse (Idée). Signification de ce terme, I, 368, 369.
Conjecture. Sa nature et sa légitimité, II, 380. — Conjecture générale sur tous les cas semblables : définition de l'art dans Aristote, III, 216. — Objet de la conjecture, selon Malebranche, III, 256.
Connaissance. Nature et division des connaissances, I, 363. — Objet de la connaissance selon Platon, III, 183, 184, 185. — Connaissance non sensitive : son origine suivant Aristote, III, 222, 223. — Les connaissances nécessaires, selon Port-Royal, III, 242.
Conscience. Son unité, I, 6. — Elle nous atteste l'action de la faculté motrice, I, 78. — Objections contre la conscience, I, 373. — Utilité du langage pour la connaissance de soi-même, I, 376. — Utilité de l'histoire et des voyages pour le même objet, I, 378. — La conscience est une faculté spéciale, I, 380. — Ses perceptions, I, 388. — Double acception de ce mot, II, 270. — La conscience distinguée des autres facultés intellectuelles, III, 282. — Conscience générale. Sens de ce mot, II, 270, 271. — Satisfaction de la conscience morale, I, 185.
Consentement universel. Est-il le critérium de la vérité, III, 84. — Dans quel cas il influe sur notre jugement et quelle est la valeur de cette influence, III, 85. — Il est sans action sur les perceptions, III, 86; — sur les conceptions, III, 87. — Il n'agit que sur nos croyances, III, 71. — Il peut se tromper et s'est trompé, III, 88.
Construction (Instinct de la), I, 137.
Contemplation. Sens de ce mot dans Locke, III, 306.
Contingente (Connaissance), II, 46. — Êtres contingents, II, 143.
Contradiction (Principe de). Sa valeur, selon Leibniz, III, 284.
Convulsifs (Les mouvements) n'émanent point de l'âme, I, 39.
Corps. Comment nous distinguons notre corps d'avec tous les autres, I, 3, 400. — Son renouvellement, opposé à l'identité de l'âme, I, 25. — Ses impressions ne sont pas des perceptions de l'âme, I, 27. — Un corps ne peut se mouvoir de lui-même. Examen de cet axiome, III, 252. — Tout corps est étendu. Examen de ce prétendu axiome nécessaire, III, 323.
Cosmologie rationnelle. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 382.
Couleur (Perception de la), I, 407. — Conception idéale, II, 345. — Couleur expressive, II, 324, 347. — Couleur fausse; comment on en juge, II, 347.
Courage. Sa définition, I, 356, II, 209.
Crainte, I, 109. — Crainte et espérance, I, 294.
Créateur (Dieu). — Platon s'est élevé jusqu'à cette idée, II. 476. — Bossuet la dérive de l'idée de la perfection, II, 480. — L'idée d'un Dieu créateur vient de la foi naturelle à la perfection divine, II, 469.
Crédulité (Principe de), I, 217.
Crétois (Sophisme du), III, 51.
Critérium de l'évidence ou *critérium* de Descartes, III, 35.
Critique de la raison pure. Signification de ces mots, III, 332 — Critique transcendantale. Signification de ces mots, III, 332.
Croyances, I, 363, II, 367. — Elles sont des jugements, III, 5. — Croyance distinguée de la perception et de la conception. III, 10. — Elle seule peut être trompeuse, III, 12. — Son objet selon Platon, III, 182, 183. — Elle ne s'applique qu'aux objets sensibles, selon le même, III, 184. — Sa nature, suivant Aristote, III, 218. — Sa définition, suivant Kant, III. 413. — Croyance au témoignage des hommes, II, 370.
Crusius. Sa théorie sur le fondement de la morale, II, 216.
Culture de l'intelligence. L'une des vertus, II, 209.

D

Danse. Mouvement instinctif, *i*, 88.
Décomposition des premiers jugements, III, 6. — Méthode de décomposition ou de découverte, III, 124.
Déduction. Sa nature, II, 386. — Signification de ce mot, III, 110. — oudement du raisonnement déductif, III, 111.
Définition (Raisonnement par la définition du moyen terme), III, 110.
Démérite (Idée du), II, 211.
Demeure (Choix instinctif de la), I, 126.
DÉMOCRITE. Son opinion sur l'origine des langues, II, 416.
Démonstratif (Argument), III, 111.
Dénombrement impurfait (Paralogisme du), III, 14.
Désapprobation morale, II, 212.
DESCARTES. Il réduit l'âme immatérielle à l'entendement pur, I, 43, 44. — Son opinion sur l'etendue de l'âme, quant à la puissance, I, 28. — Sur l'immatérialité de l'âme, I, 43. — Comment il enteud la methode propre à la determination des facultés, I, 57. — Sa division des facultés, I, 69, 70. — Son opinion sur la liberté, I, 69. — Sur la faculté motrice, I, 95. — Sur l'âme des brutes, I, 100. — Sur les passions, I, 107. — Sur la division des inclinations, I, 109. — Sur l'amour paternel, I, 234, 235. — Sur le rire, I, 227. — Sur le beau. I, 205, 206. — Sur l'action et la passion, I, 359. — Sa confusion de la perception et de l'affection, I, 415. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 8. — Son opinion sur l'acte de reconnaître, II, 153. — Sur l'espace, II, 63. — Sur le temps, II, 96. — Sur la notion de la substance, II, 120. — Sur la création continue, II, 124. — Sur la perfection divine, II, 478. — Sa preuve de l'existence de Dieu, II, 478. — Son critérium de certitude, III, 35. — Son opinion sur la nature et la cause de l'erreur, III. 36. — Analogies de Kant avec ce philosophe, III, 362. — Sa théorie sur l'intelligence, III, 231. — Son opinion sur les sens extérieurs, III, 232. - Sur les idées innées et sur les genres et les espèces, III, 234, 236. — Sur l'entendement pur, III, 237. — Sur les figures géométriques, III, 238. — Sa division des vérités saisies par l'entendement pur, III, 240, 241. — Son opinion sur le rapport des vérités éternelles avec Dieu, III, 259. — Résumé sur Descartes et les Cartésiens, III, 425.
Désespoir, I, 107.
Déshonneur, II, 212.
Désintéressement. Élément nécessaire de la vertu, II, 209.
Désir. L'une des trois facultés de l'âme, suivant Platon, I, 54. — Sa nature, I, 106. — Désir distingué de la volonté, I, 326.
Dessin. Mouvement instinctif, I, 88.
Destruction. Mouvement instinctif, I, 86.
Détermination des facultés (Méthode propre à la), I, 49.
Deux et deux font quatre. Examen de cet axiome, III, 244.
Devoir. Sa définition, II, 211. — Ordre de préférence entre les devoirs, II, 212, 266.
Dialectique. Sens de ce mot chez Socrate, III, 168, 169. — Sens de ce mot dans Platon, III, 144, 183. — Connaissance dialectique, distinguée de la conception géométrique, III, 184.
Dialectique transcendantale. Signification de ces mots, III, 331.
DIDEROT. Une de ses conversations, II, 181, 182.
Dieu (Amour de), I, 303. — Notion de Dieu : résumé de la manière dont elle se forme, II, 488. — Comment nous connaissons Dieu, selon Malebranche, III, 256, 257. — Aurait-il pu changer les vérités nécessaires, III, 260. — L'idée de Dieu ne vient pas uniquement de la sensation et de la conscience, III, 304. — Analyse de la notion de Dieu, III, 402, 411.
Différence (La) des phénomènes ne suffit pas à la détermination des facultés, I, 49, 52, 53. — Différence universelle. Sens de ce mot, III, 236.
Dilemme. Sa nature, III, 107.
Directe (Connaissance). Signification de ce terme, I, 371.

Discursive (Connaissance). Signification de ce mot, I, 271.
Distance (Notion de la), I, 403.
Distincte (Idée). Signification de ce terme, I, 369.
Distinction (La). Sens de ce mot dans Locke, III, 306.
Divisibilité (Perception de la), I, 406.
Divisibilité à l'infini. Objections qu'elle soulève, II, 48, 49.
Divorce. Dissentiment sur ce sujet, II, 264.
Docilité, I, 243.
Domination (Amour de la). I, 169,
Donc. Valeur logique de cette conjonction, III, 105.
Double image (De la) du même objet, I, 412.
Doute (Le), II, 374, 375. — Sa nature, III, 97.
Droit. Sa définition, II, 211. — Étymologie de ce mot, III, 314, 316.
Ductilité (Perception de la), I, 406.
Durée (Perception de notre), II, 152. — Mémoire de la durée, II, 169 — Nature de la durée, selon Descartes, III, 235 — Kant n'a pas distingué la durée observable d'avec le temps absolu, III, 342.
Dureté (Perception de la), I, 405.
Dynamistes, III, 46.

E

Écouter. Distingué d'entendre, I, 350.
Éducation. Elle n'est pas la seule source des bonnes mœurs, II, 234, — Son utilité à ce sujet, *ibid.*
Effort musculaire (L'). N'est pas toujours volontaire, I, 79. — Sentiment de l'effort, considéré comme origine de l'idée de cause, I, 392.
Égalité (Raisonnement d'), III, 109. Son fondement, III, 111.
Éloge. Sa définition, II, 212.
Éloquence (L'). N'est pas une simple imitation de la nature, III, 136. — Elle ne diffère pas de la poésie par la seule différence des vers à la prose, III, 138. — Exemple pouvant servir à faire comprendre ce que c'est que l'éloquence, III, 145.
Émulation, I, 166.
Énésidème. Ses objections contre les systèmes des philosophes, III, 58. — Sa discussion sur la notion de la cause, III, 59.
Ennui, I, 310.
Enseignement (Méthode d'), III, 124.
Entendement. Synonyme d'intelligence et de raison, I, 72. — Sa nature selon Aristote, III, 219. — L'entendement n'est pas une faculté simple, selon Kant, III, 332, 348, 349. — Ses principes, suivant le même, III, 366.
Entendement pur. Sens de ces mots, III, 232, 237, 427.
Entendre. Distingué d'écouter, I, 350.
Enthymème. Sa nature, III, 106.
Envie. Égarement de l'émulation, I, 167.
Épagogique (Argument), II, 386.
Epanchement (Besoin d'), I, 236. — Balancé par l'instinct de ruse, I, 238.
Épichérème. Sa nature, III, 106.
Épictète. Sa doctrine morale, II, 300.
Équation (Raisonnement par), III, 110, 111.
Équilibre. Mouvement instinctif pour le conserver ou le recouvrer, I, 84.
Erreurs de la vue, (Prétendues), I, 408, 413, 417, 419. — Erreurs prétendues de l'ouïe, I, 424. — Les erreurs sont toutes des actes d'induction ou d'interprétation, III, 12. — Nature, objet et causes de l'erreur, III, 12. — Théorie de Platon sur l'erreur, III, 26. — Théorie de Descartes sur la nature et la cause de l'erreur, III, 36.
Espace pur ou absolu (Perception de l'), II, 42. — Distingué des conceptions géométriques, II, 47. — N'est pas le néant, II, 59. — N'est pas le corps, II, 60. — N'est pas Dieu, II, 75. — N'est pas un genre, ni une qualité, ni un attribut, III, 214. — N'a rien d'extérieur à l'esprit, selon Kant, III, 337, 345. — La perception de l'espace pur, confondue par Kant avec la conception géométrique, III, 340. — La perception de l'espace ne se démontre pas, elle se pose en fait, III, 341. — Résumé sur ce sujet, III, 346.

Espèce. Signification de ce mot, I, 367. — Espèce et genre : leur nature, selon Descartes, III, 236.
Espérance, I, 106. — Espérance et crainte, I, 294.
Esprit. Entendu comme qualité particulière de l'intelligence, III, 156. — Esprit de saillie, III, 159. — Esprit faux, III, 159.
Essence. Nature de cette idée dans le système de Platon, III, 176. — Distinguée de l'existence, *ibid.*
Est. Du rôle de ce mot dans la proposition, selon Port-Royal, III, 2.
Esthétique transcendantale. Signification de ces mots, III, 330.
Estime, II, 212.
Étendue. Distincte de la matérialité, I, 399. — Étendue tangible. I, 401. — Perception de l'étendue de couleur ou de lumière, I, 408. — Étendue de puissance propre à l'âme, I, 28. — L'étendue de substance n'appartient pas à l'âme, I, 28. — Étendue et forme de la lumière, distinctes de l'étendue et de la forme tangibles, I, 407. — L'étendue n'a rien d'extérieur à l'esprit, suivant Kant, III, 335. — Étendue observable : Kant ne l'a pas distinguée de l'espace pur, III, 338.
Éternité, distinguée du temps, II. 111, 112. — Éternité de la cause première, II, 128.
Étonnement, I, 107.
Être (Idée absolue de l'), II, 177. — Objections de Gorgias contre l'Être, III, 47. — L'Être des êtres n'est, suivant Kant, que l'objet d'une conception, III, 400. — Réfutation de cette erreur, III, 404, 405, 406, 407. — L'être premier ou suprême, distingué de l'existence générale, III, 203.
Étymologie (Paralogisme de l'), III, 20. — Conséquences matérialistes que l'on en tire, III, 313.
Euler. Son opinion sur la faculté motrice, I, 99.
Évidence, III, 31. — Démonstrative, *ibid.* — probable, *ibid.* — des sens extérieurs, *ibid.* — de conscience, *ibid.* — de raison ou évidence rationnelle, *ibid.* — L'évidence de l'idée ne suffit pas pour prouver que son objet soit extérieur à l'esprit, III, 246, 247.
Existence (Idée abstraite de l'), II, 177. — Existence distinguée de l'essence, III, 176. — Formation de cette idée, III, 177, 199. — Objections présentées par Platon lui-même contre le *genre de l'existence*, considéré en dehors des objets particuliers, III, 197. — Existence générale, distinguée de l'Être absolu ou suprême, III, 203. — Existence du moi. Origine de cette notion, II, 159.
Expansion. Signification de ce mot chez Locke, II, 47.
Expérience (L'). Signification de ce mot, III, 276, 322. — Dans Aristote, III, 211, 215.
Explication des phénomènes. Ce que c'est, II, 371, 372.
Expression de la couleur II, 324, 347. de la forme, II, 351. — de la mélodie, II, 360. — Rapport d'expression, II, 405.
Extensif. Abus que fait Kant de cette expression, III, 323.
Extension de l'idée. Signification de ce terme, I, 367. — Signification de ce mot chez Locke, II, 47.
Extérieur Monde extérieur : Kant en reconnaît l'existence; mais il n'admet pas que nous en saisissions la réalité intime, III, 333.

F

Factices (Idées). Sens de ces mots chez Descartes, III, 233.
Faculté. Méthode propre à la détermination des facultés, I, 49. — Ce qu'on entend par ce mot, I, 61. — Leur division, I, 61, 67, 71. — Leur ancienne division en sens et raison, I, 62. — Leur division, suivant Descartes, I, 69.
Faculté motrice. Son unité, I, 6. — La conscience prouve qu'elle appartient à l'âme, I, 6, 78. — Détermination de cette faculté, I, 77. — Elle se distingue de la volonté, *ibid.* — Son indépendance à l'égard des autres facultés, I, 73, 80. — Ses rapports avec l'intelligence et les inclinations, I, 90. — Opinion des principaux philosophes sur la faculté motrice, I, 92. — Opinion de Socrate, *ibid.* — de Platon, *ibid.* d'Aristote, I, 93. — de Descartes,

I, 95. — de Malebranche, I, 96. — de Leibniz, I, 98. — d'Euler, I, 99. de Reid, *ibid.* — Faculté motrice, réglée par la volonté, I, 344. — Perception fournie par la faculté motrice, I, 405.

Facultés intellectuelles, I, 363. — Récapitulation sur ce sujet, III, 167. — Principaux systèmes sur les facultés intellectuelles, *ibid.* — Elles sont au nombre de quatre, suivant Platon, III, 183.

Famille (Affections de la), I, 279. — Ne viennent point de l'amour de soi, I, 280, 281. — La famille ne vient pas de la société, ni la société de la famille, I, 291.

Fantaisie. Sens de ce mot, chez Descartes, III, 233.

Fantasmagorie (Prétendues illusions de la), I, 418.

Fénelon. Son opinion sur l'origine de la notion de l'unité, I, 389, II, 203.

Feu (Instinct de produire le), I, 120.

Fiction. Fondée sur l'analogie, II, 382. — La fiction est le principal caractère de la poésie, III, 137, 139.

Figure (La). Elle n'a rien d'extérieur à l'esprit, suivant Kant, III, 335.

Figure de diction (Sophisme de la), III, 19.

Figures poétiques et figures qu'on pourrait appeler figures de passion, III, 146.

Fini (Le). Idée du fini, II, 143.

Foi Foi naturelle, II, 465. — Distinguée du principe de causalité et de l'induction, II, 467.

Folie. Elle ne consiste pas dans l'absence de la volonté ou de la liberté, I, 328. — La folie distinguée de la perception, I, 460. — Ses différentes espèces, I, 460. — S'il est vrai que le fou juge mal et raisonne bien, III, 118, 119.

Force. Faut-il la distinguer de la substance, II, 139.

Forme. Forme sensible; sa beauté, I, 197. — Notion de la forme tangible, I, 402. — Perception de la forme de la couleur ou de la lumière, I, 407. — Conception idéale de la forme, II, 348. — Forme expressive, II, 351, 410. — Forme de la connaissance : sens de ces mots, III, 334. — Forme observable : Kant ne l'a pas distinguée de la forme géométrique, III, 339.

Formelle (Réalité). Sens de ces mots dans Descartes, III, 335.

Froid et chaud (Notion du), I, 404.

G

Ganibasius. Sculpteur aveugle, I, 354; I, 402.

Gassendi. Son opinion sur le temps, II, 98.

Gazéité (Perception de la), I, 406.

Générale (Idée). Signification de ce mot, I, 367.

Génie (Le). Ses éléments, III, 160.

Genre. Signification de ce mot, I, 367. — Paralogisme qui consiste à passer d'un genre à un autre, III, 15. — Genre et espèce; cette idée ne dépend pas des mots, III, 83. — Comment le rapport de genre à espèce unit les deux termes de la conclusion au terme moyen, III, 105. — Formation de l'idée des genres, selon Socrate, III, 168. — Ce qu'on entend aujourd'hui par ce mot, III, 177. — La nature du genre chez Platon, III, 179, 189, 191. — Les genres peuvent-ils être considérés comme des modèles, et les choses particulières comme des copies, III, 193. — Les genres sont-ils en Dieu, III, 194. — Résumé sur la nature du genre, III, 204. — Prétendue supériorité du genre sur les individus, III, 204. — Idée du genre selon Aristote, III, 212. — L'infini n'est pas un genre, III, 214. — Genre et espèce, selon Descartes, III, 237.

Géométriques (Conceptions). Distinguées de l'espace réel, II, 47, 150, 197. — Leur nature, selon Platon, III, 183. — Distinguées de la connaissance dialectique, III, 184. — Opinion de Descartes sur ce sujet, III, 234.

Gessner. Sa lettre sur la conception idéale de la forme, II, 352.

Geste (Le). Mouvement instinctif, I, 83, 87, — Conception idéale du geste, II, 355.

Gorgias. Ses objections contre l'être, III, 47.

Goût (Plaisir du), I, 118. — Perception du goût, I, 424. — Goût de la beauté sensible. Cause de sa corruption, II, 333. — Goût intellectuel; ses éléments, III, 154.
Grâce. Sa définition, I. 213.
Grandeur. Grandeur sensible; sa beauté, I, 197. — Notion de la grandeur tangible, I, 403.
Grisailles (prétendue illusion produite par les), I, 414.

H

Habitude. Mouvements habituels. I, 89. — Habitude, cause de perfectionnement, *ibid*. — Amour des habitudes, I, 142. — tempéré par l'amour de la nouveauté, I, 143. — Habitude acquise, I, 352. — Diverses acceptions de ce mot, I, 357.
Haine, I, 106.
Harmonie (Perception de l') I, 423. — Conception idéale de l'harmonie, II, 359, 360. — Système de l'harmonie préétablie, I, 98.
HÉGEL. Sa théorie du beau, I, 211.
HOBBES. Son opinion sur l'espace, II, 71. — Sa doctrine morale, II, 272.
HOMÈRE. Esquisse de l'*Iliade*, III, 140.
Honneur, II, 212.
HORACE. Son opinion sur le caractère de la poésie, III, 139. — Principaux éléments de sa poésie, III, 147.
Horreur. I, 107.
HUME (David). Comment il entend la méthode propre à la détermination des facultés, I, 59. — Son opinion sur l'amour de la propriété, I, 134. — Sur la sympathie, I, 264. — Sur les affections de la famille, I, 281. — Sur le monde extérieur, II, 21. — Sur l'idée de cause, I, 391. — Sur l'association des idées, II, 188. — Exemples fournis par lui de conceptions idéales, II, 195, 196. — Son opinion sur les conceptions mathématiques, II, 204. — Sa doctrine morale, II, 290. — Sa théorie sur la croyance, II, 392. — Son sensualisme, III, 318. — Ses contradictions, III, 319.
Humidité (Perception de l'), I, 406.
Humilité, II, 242.
HUTCHESON. Son opinion sur le beau, I, 206. — Sa doctrine morale, II, 286.
Hypothèse. Jusqu'à quel degré elle est légitime, II, 380.

I

Idéal. Sens de ce mot, II, 166. — Conceptions idéales, II, 166. 195. Rapport de l'esprit et de l'idéal, selon Bossuet, III, 263. — Définition de l'idéal par Kant, III, 400.
Idéal de la théologie rationnelle. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 399.
Idéalisme. Différentes acceptions de ce mot, III, 421.
Idée. Différentes acceptions de ce mot, I, 365. III, 420. — Idées fausses, I, 371. — Idées-images, dans la théorie des sens extérieurs, II, 7, 8, 9. — Sens du mot *idée* dans la doctrine de Malebranche, II, 9. — Idées distinguées des images, II, 203. — Ce qu'on entendait par le mot d'*idée* dans la philosophie scolastique, III, 2. — L'idée ne précède pas le jugement, III, 3. — Opinion de Port-Royal, III, 2. — Sens du mot *idée* chez Platon, III, 179. — Idées adventices, factices et innées, III, 233. — Signification du mot *idée* dans Malebranche, III, 256. — Sens de ce mot dans le langage de Kant, III, 380, 382. — Les idées de la raison pure, selon Kant, III, 419. Idées complexes, I, 365. — Idées générales; leur origine, selon Aristote, III, 211, 212. — Idées innées : énumération de ces idées selon Descartes, III, 234. — Idées simples, I, 365. — Vraie relation de l'idée et du jugement, III, 3.
Identiques (Propositions), III, 186, 284.

Identité de l'âme, I, 9, 10. Identité personnelle, II, 122, 157. — L'identité de l'âme n'est qu'une conception suivant Kant, III, 385. — Elle est en réalité l'objet d'une perception, III, 387.

Ignorance (L'). Elle n'est point l'erreur, III, 11, 29. — Paralogisme de l'ignorance du sujet, III, 17.

Iliade. Esquisse de ce poëme, III, 140. — Ses éléments, III, 144.

Illusions d'optique (Prétendues), I, 409. — De l'image double, et de l'image renversée peinte sur la rétine, III, 411, 412.

Images distinguées des idées exactes, II, 203.

Images représentatives des objets extérieurs. Origine de cette théorie, II, 7.

Imagination. Les différentes espèces d'imagination, II, 360, III, 130. — Entendue comme synonyme d'induction, III, 130. — de souvenir et d'induction combinés, III, 131. — de conception idéale, III, 135. — Imagination de l'orateur. Ses éléments, III, 141. — Comment elle peut être fécondée, III, 150. — Imagination du poëte. Ses éléments, III, 148. — Elle a besoin d'être fécondée par l'expérience, l'histoire et les voyages, III, 150. — Sens du mot *imagination* chez Descartes, III, 233.

Imitation. Mouvement instinctif, I, 87. — Goût de l'imitation, I, 240, 309.

Immédiate (Idée), I, 370.

Immortalité de l'âme. Raisons sur lesquelles elle s'appuie, I, 400, III, 435.

Impénétrabilité, distincte de la matérialité, I, 400. — Impénétrabilité réciproque des parties de l'espace, II, 44. — Impénétrabilité réciproque des parties du temps, II, 86. — L'impénétrabilité est-elle une nécessité dans les corps, III, 265.

Impression (L') du corps n'est pas la perception de l'âme, I, 27. — Les impressions du corps sont perçues par l'âme comme des objets extérieurs, I, 27. — Impression, distinguée de la perception, de l'affection et de la sensation, I, 444, 449, 451, 452.

Inclination. Son unité, I, 6. — Ce qu'on entend par ce mot, I, 72. — Indépendance des inclinations à l'égard des autres facultés, I, 73. — Leurs caractères communs, I, 74, 105. — Leur désintéressement primitif, I, 115 et 116. — Leur division, I, 109, 114. — Opinion de Descartes sur ce sujet, I, 115. — de Platon, I, 112. — d'Aristote, I, 113. — de Malebranche, I, 114. — Celles qui se rapportent à des objets personnels, I, 118. — Celles qui se rapportent à nos semblables, I, 231. — Les inclinations qui se rapportent à des objets non personnels, I, 183. — Inclinations antipathiques, I, 300. — Inclinations sympathiques, *ibid.* — Liaison de quelques inclinations entre elles, I, 307. — Leur équilibre, I, 313. — Leur utilité, I, 316. — Leur influence sur la mémoire, II, 188. — Leur influence sur le jugement, III, 23.

Incomplètes (Idées). Signification de ce terme, I, 368.

Incomplexe (Idée), I, 365.

Inconnu (Appréhension instinctive de l'), I, 147. — Croyance instinctive à l'autorité de l'inconnu, I, 259.

Indéfini (L') distingué de l'infini, II, 105. — Idée de l'indéfini, II, 143.

Indépendance (Amour de l'), I, 175 — Tempérée par la docilité, *ibid.*

Indivisibilité des parties élémentaires de l'espace, II, 54.

Indignation, I, 185.

Induction (L'), II, 367. — Ses différentes formes, II, 369. — Sa nature, II, 385. — Son abus, *ibid.* — Double sens de ce mot, *ibid.* — Induction d'Aristote, II, 386, III, 110, 212. — L'induction de Bacon, II, 391. — L'induction distinguée de l'association des idées, II, 397. — de la croyance à la perfection de Dieu, II, 398. — du principe de causalité, II, 399. — Résumé sur l'induction, II, 400. — L'induction ne suffit pas pour produire la croyance à la perfection de Dieu, II, 468. — ni l'idée de création, II, 473. — La part de l'induction dans la croyance en Dieu, II, 473. — Ses erreurs, III, 12. — Elle ne peut produire l'idée de l'infini, III, 213.

Infini (L') distingué du parfait, II, 83, 327. — L'infini distingué de l'indéfini ou de l'indéterminé, II, 106. — Êtres infinis, II, 144. — Analyse de cette idée, II, 146. — Si l'infini peut être appelé un tout,

II, 146. — Si l'idée de l'infini est négative, *ibid.* — Origine de cette idée, II, 144. — L'infini distingué du général, III, 213.

Innée (Connaissance), selon Platon, III, 181. — Rejetée par Aristote, III, 211. — Idées innées. Sens de ce mot chez Descartes. III, 233. — Selon Leibnitz, III, 279. — Discussion de Locke sur ces idées, III, 298.

Instant (L') sans durée, distingué du temps réel, II, 203.

Instinct. Mouvements instinctifs, I, 80. — Diverses acceptions de ce mot, I, 359. — Conceptions *a priori* qui éclairent les instincts, II, 355.

Intelligence, son unité, I, 5. — Synonyme d'entendement et de raison, I, 72. — Son indépendance a l'egard des autres facultés. I, 73. — Facultés intellectuelles; leurs caractères communs, I, 75. — réglées par la volonté, I, 347. — distinctes de la volonté, I, 348. — Différentes manières de diviser l'intelligence, I, 363. — Les faits intellectuels considérés suivant leurs objets, I, 365. — suivant leur mode, I, 368. — suivant leur origine, I, 371. — Culture de l'intelligence, considérée comme l'une des vertus, II, 209, 210. — Principaux systèmes sur l'intelligence, III, 167. — Divisions établies dans l'intelligence par Platon, III, 183. — Sa nature suivant Aristote, III, 218, 219, 221. — L'intelligence, distinguée de la raison par Port-Royal, III, 427. — Récapitulation des théories des philosophes sur l'intelligence, III, 424 — Résumé sur les facultés intellectuelles, II, 489.

Intelligence pure. Sens de ce mot chez Descartes, III, 233.

Intelligibles (Les choses). Sont seules saisies par la connaissance, suivant Platon, III, 184.

Intérêt (Doctrine de l'), II, 271.

Interprétation (L'), II, 402. — Distinguée de l'induction, *ibid.* — Ses erreurs, III, 17. — Son influence sur les conceptions idéales de la couleur, II, 347. — de la forme II, 351. — du geste, II, 355. — de la mélodie, du rhythme et de l'harmonie, II, 360. — de l'articulation, II, 361.

Intime (Sens). Signification de ce mot, I, 380.

Intonation (Perception de l'), I, 422.

Intuition empirique, sens de ce mot chez Kant. III, 336, 358. — mentale, signification de ces mots, III, 429. — pure, II, 42. III, 336, 358, 429. — pure extérieure, II, 42. III, 429. — pure intérieure, signification de ces mots, *ibid.*

Intuitive (Connaissance). Signification de ce terme, I, 371.

Invariable (L'), II, 122, 123.

Invention dans les arts mécaniques. Éléments de cette invention, III, 131. — Invention dans la politique ; faculté qu'elle met en jeu, III, 134.

J

Je. Sens de ce mot, I, 375.

Job. Modèle de la véritable piété, II, 487.

Jouissance, I, 105.

Jugement. Il précède l'idée, III, 3. — Sa nature suivant Port-Royal. III, 2. — Les jugements sont : 1° les perceptions primitives, III, 6 ; 2° les conceptions idéales, III, 6 ; 3° les croyances, III, 6. — Vraie relation du jugement et de l'idée, III, 3. 4. — Les premiers jugements ne sont ni les plus simples ni les plus complexes, III, 6. — Composition et décomposition des jugements, III, 6. — Jugements complexes, III, 7. — Le jugement n'est pas la volonté, III, 37. — En quel sens dit-on que nous pouvons le suspendre, III, 38. — Jugements analytiques ou explicatifs, et jugements synthétiques ou extensifs. Sens de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 323. — Les jugements analytiques de Kant ne sont pas des connaissances nécessaires ou des connaissances *a priori*, III, 324. — Jugements mathématiques, III, 325.

Juste. Étymologie de ce mot, III, 314.

Justice. Sa définition, II, 289.

K

KANT. Sa théorie du beau, I, 210, — Sa théorie sur l'intelligence, III, 322. — Son conceptualisme, III, 322 — Jugements analytiques et synthétiques, III, 323. — Sa fausse idée des connaissances nécessaires, III, 324, 326. — Division des jugements synthétiques en jugements *a priori* et *a posteriori*, III, 325. — Distinction erronée des axiomes de la physique pure et des axiomes de la métaphysique, III, 326. — Division des conceptions transcendantales, III, 329. — Celles qui accompagnent la faculté sensitive, III, 333. — L'étendue et la forme, III, 335. — Le temps, III, 342. — Conclusions sur l'espace et le temps, III, 345. — Conceptions transcendantales qui accompagnent l'entendement, III, 348. — Les catégories, III, 352. — séparées à tort d'avec les notions d'espace et de temps, III, 352. — Elles ne sont pas toutes *a priori*, III, 355. — Elles ne sont pas vides de réalité extérieure, III, 358. — Connaissance mal expliquée, III, 361. — Analogies de Kant avec Descartes, III, 362. — Le schème, III, 364. — Principes de l'entendement, III, 366. — Critique de ces principes, III, 369. — Résumé sur les catégories, III, 374. — Des conceptions transcendantales qui accompagnent la raison pure, ou des idées, III, 377. — Paralogismes de la psychologie rationnelle, III, 384. — Antinomies de la cosmologie rationnelle, III, 390. — Idéal de la théologie rationnelle, III. 399. — Les antécédents de cette doctrine, III, 400. — Preuves morales de l'existence de Dieu, III, 407. — Distinction entre la connaissance et la croyance, III, 412. — Résumé sur la doctrine de Kant, III, 416.

L

Laideur. Sa définition, I, 224.

Langage. Son utilité pour la connaissance de soi-même, I, 376. — Langage des signes, II, 409. — Il exprime les choses morales, II, 414, 420. — Le langage articulé fait partie du langage naturel, II, 414. — Peut-il être appelé une méthode analytique, III, 83.

Langues. Causes de leur diversité, II, 447. — Leurs différentes familles, II, 454. — Elles ne sont pas le résultat du hasard, II, 418. — Elles ne sont pas uniquement le résultat de l'imitation, II, *ibid*. — Elles ne sont pas le fruit du raisonnement, II, 422 — En un certain sens, elles ne font pas de progrès, *ibid*. — Elles ne sont pas artificiellement inventées par l'homme, mais se parlent d'instinct, II, 417, 424, 427, 430. — Cela est montré par l'histoire, II, 432. — Les langues barbares ne sont pas les restes d'une ancienne civilisation, II, 429. — La langue n'a pas été matériellement révélée de Dieu, II, 431.

LEIBNIZ. Son opinion sur la différence des corps inanimés et des corps vivants, I, 40. — Sur la division des facultés, I, 71. — Sur la faculté motrice, I, 98. — Sur la sympathie, I, 263. — Sur les sens extérieurs, II, 16. — Sur l'espace et le temps, II, 66. — Sa manière d'entendre le mot de *substratum*, II, 123. — Son opinion sur les conceptions idéales, II, 346. — Son criterium de certitude, III, 42. — Sa théorie de la connaissance, III, 276. — Son opinion sur les puissances pures, III, 281. — Sur les conceptions géométriques et les conceptions morales, III, 281. — Sur les propositions identiques et demi-identiques, III, 284. — Sur les rapports de l'intelligence humaine et de l'intelligence divine, III, 292.

Liberté (La), I, 319. — Elle ne fait pas partie de la raison, I, 65. — Amour de la liberté, I, 175. — tempéré par la docilité, *ibid*. — Preuve directe de la liberté, I, 324. — Ses preuves indirectes, I, 329. — Sa conciliation avec les attributs de Dieu, I, 331. — Opinion de Bossuet

sur ce point, 332, 336. — Elle consiste non dans le pouvoir d'agir, mais dans le pouvoir de vouloir, I, 333. — Du doute sur la liberté dans l'intérêt de la foi, I, 340. — Le respect de la liberté peut-il être considéré comme le seul précepte de la morale, II, 306.

Lieux d'arguments, III, 112. — Lieux intrinsèques, 112. — extrinsèques, III, 112, 115.

LINNÉE. Son opinion sur l'organisation et la reproduction des vers plats, I, 41.

Liquidité (Perception de la), I, 406.

Locale (Mémoire), II, 170.

LOCKE. Sa division des facultés, I, 71. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 18. — Sa confusion de l'impression et de la sensation, I, 445. — Son opinion sur l'origine de l'idée d'infini, II, 147. — Sa description de l'idée d'unité, II, 202. — Sa doctrine morale, II, 278. — Sa théorie de la connaissance, III, 41. — Sa discussion sur les idées innées, III, 298. — Sa théorie des facultés intellectuelles, III, 304, 305. — Ses contradictions, III, 308, 310. — Son opinion sur l'idée de substance, III, 308. — Sur les vérités éternelles, III, 310.

Logique transcendantale. Signification de ces mots, III, 331.

Loi. Loi écrite; sa définition, II, 212, 213. — Loi naturelle; sa définition, *ibid.* — La loi écrite ne contredit pas la conception morale, II, 214. — Son origine historique, II, 277. — La loi distinguée de la cause, III, 122. — Les lois du mouvement ne sont pas nécessaires, III, 266. — Les lois de la nature ne sont point nécessaires, III, 266. — Comment on s'en forme l'idée, II, 370, 372.

Louange (Amour de la), I, 175.

Lumière (Perception de la), I, 407.

LYCURGUE. Idée de sa législation, II, 255.

M

Magnétique (Somnambulisme), I, 480.

Main (La). Le principal organe du toucher, I, 402.

MAINE DE BIRAN. Son opinion sur la volonté, considérée comme l'unique faculté de l'âme, I, 44.

Majeur, majeure. Ce que l'on entend par ces mots, III, 105.

Mal moral. Sa définition, II, 211.

Mal physique, moral et métaphysique. Ce que l'on entend par ces mots, II, 468.

MALEBRANCHE. Son opinion sur la division des facultés, I, 71. — Sur la faculté motrice, I, 96. — Sur la division des inclinations, I, 114. — Sur le respect de l'antiquité, I, 251. — Ses accusations contre les sens, I, 411, 415, 417, 419. — Ses objections contre la théorie des scolastiques sur les sens extérieurs, II, 8. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 9. — Son opinion sur la conscience, I, 381. — Sa théorie de l'intelligence, III, 256. — Il y a, suivant lui, quatre manières de connaître, III, 257. — Son opinion sur le rapport des vérités éternelles avec Dieu, III, 260, 261.

Malléabilité (Perception de la), I, 406.

Manière (Paralogismes qui naissent de la), III, 18.

Materia. Sens de ce mot, I, 399.

Matérialisme. Conséquences matérialistes que l'on tire de l'étymologie des mots, III, 313.

Matérialité (La). En quoi elle consiste, I, 399.

Mathématiques. Pourquoi elles ont été nommées les sciences abstraites, II, 173. — Elles devraient s'appeler sciences idéales, II, 175. — Conceptions idéales des mathématiques, II, 197, 205. — Natures mathématiques; objection d'Aristote sur le réalisme, appliquée à ces conceptions, III, 209. — Jugements mathématiques, III, 325.

Matière. Sens de ce mot, I, 399. — La distinction ordinaire des qualités premières et secondes n'est pas fondée, II, 31.

Matière de la connaissance. Sens de ces mots, III, 334.

Maxime. Sens de ce mot, III, 235.

Maximum du bonheur (Le). Doit-il

être la seule règle de nos actions, II, 305.
Médiate (Idée), I, 370.
Mégare (Secte de). Ses objections contre la connaissance, III, 50.
Mélodie (Perception de la), I, 423. — Conception idéale de la mélodie, II, 356. — Mélodie expressive, II, 360.
Mémoire. Perfectionnée par la volonté, I, 354. — Sa nature, II, 152, 155. — Notions qui lui sont dues, II, 159. — Conceptions de la mémoire, II, 165. — Mémoire locale, II, 169. — Mémoire métaphysique, II, 180. — Mémoire des nombres, II, 180. — Mémoire verbale, II, 169. — Mémoire des enfants, II, 180. — Mémoire des hommes mûrs, *ibid.* — Mémoire oratoire et poétique, II, 181. — Mémoire scientifique, II, 183. — Moyen de perfectionner la mémoire, II, 190. — Mémoire artificielle, *ibid.* — Résumé sur la mémoire, II, 192. — Mémoire imaginative. III, 129. — Mémoire intellectuelle, III, 130. — Si l'on peut dire qu'une idée est dans la mémoire, III, 301.
Menteur (Sophisme du), III, 51.
Mépris, II, 212.
Mérite (Idée du), II, 211.
Meritoire. Signification de ce mot, *ibid.*
Merveilleux (Amour du), I, 191. — Le merveilleux est le caractère assigné par Aristote à la poésie, III, 137, 140, 145. — Le merveilleux qui étonne la raison, et celui qui la contredit, III, 149.
Mesure (Perception de la), I, 423.
Métaphore (La). Elle est fondée sur l'analogie, II, 332.
Métaphysique. Principes métaphysiques, III, 325. — Métaphysique générale; sens de ce mot, III, 328. — Métaphysique spéciale; sens de ce mot, III, 328.
Méthode. Celle qui convient à la détermination des facultés, I, 33. — De cette méthode chez les anciens et chez les modernes, I, 54. — Méthode inductive de Bacon, I, 51. — La méthode en général, III, 120. — Méthodes de découverte, III, 121. — Elles sont toutes des décompositions, III, 124. — La méthode d'enseignement, III, *ibid.*
Mineur, mineure. Ce que l'on entend par ces mots, III, 105.
Mirage. (Prétendue illusion du), I, 410.
Mnémotechnie, II, 190.
Modalité de la proposition, III, 351.
Mode d'existence. Origine de cette notion, II, 160.
Mœurs. Conception idéale des mœurs ou de la vertu, II, 207. — Mœurs de l'antiquité, comparées à celles des temps modernes, II, 264. —
Moi. Ce qu'on entend par ce mot, I, 1, 373, 375. — Comment je distingue mes fonctions de celles de mon corps, I, 3.
Moïse. Ses préceptes de charité, II, 240.
Monceau (Sophisme du), III, 63.
Monde. S'il est limité ou non dans le temps et dans l'espace, III, 391. — Monde extérieur; la communication de l'âme avec le monde extérieur n'est pas l'objet d'une perception, suivant Kant, mais d'une conception ou illusion, III, 386.
Morale. Conceptions morales, II, 207. — Moral (Bien). Sa définition, II, 210. — Moral (Mal). Sa définition, II, 211. — Morale individuelle, *ibid.* — religieuse, *ibid.* — sociale, *ibid.* — Influence de la morale sur la religion, II, 218. — Progrès de la conception morale, II, 221. — Fausses théories sur les principes de la morale, II, 272. — Rapports de la loi écrite, ou législation, avec la morale, II, 214.
Motrice (Faculté). La conscience prouve qu'elle appartient à l'âme, I, 6. — Son unité, I, 7. — Faculté motrice, réglée par la volonté, I, 345.
Mots. Mots primitifs. Ils ne sont pas monosyllabiques, II, 426. — Pourquoi les mots ont d'abord désigné des objets sensibles, III, 314.
Mouvements. Lesquels doivent être rapportés à la faculté motrice dont l'âme dispose, I, 79. — Le mouvement des yeux et des paupières, I, 81. — Mouvements instinctifs, I, 80. — Ceux qui accompagnent l'action de l'intelligence, *ibid.* — Ceux qui accompagnent les inclinations, I, 84. — Mouvements habituels, I, 89. — Beauté du mouvement, II, 337. — Mouvement des corps tangibles dans la profondeur de l'espace : comment nous en jugeons par la vue, I, 418, 419. — Objections des Pyrrhoniens et des Éléates sur le mouvement, III, 62.

Moyen (Terme). Signification de ce mot, III, 104, 105.

Musique. Sa beauté, II, 339. — Son caractère expressif, II, 409.

Mystères naturels. Raison de ces mystères, II, 484, 486, 487, III, 62.

N

Nature. Toute la morale ne consiste pas à suivre la nature, II, 299. — La nature ne fait rien en vain : examen de cet axiome, III, 264.

Néant. Nature et formation de cette idée, III, 200, 201. — Comment Platon essaye de prouver que le néant existe, III, 200. — Le néant ne peut avoir d'attribut : valeur de cet axiome, III, 240.

Nécessaire (Connaissance). Signification de ce mot, II, 46. — Êtres nécessaires, II, 119, 143. — Propositions nécessaires; leur division, III, 240. — Connaissances nécessaires, selon Port-Royal, III, 242. — — Analyse de l'idée de nécessité, III, 357. — Si le monde suppose un Être nécessaire, III, 396.

Négation. Sens de ce mot, III, 2, 5.

Newton. Son opinion sur l'espace et le temps, II, 75. — Il avait la conception lente, II, 181.

Nicole. Son opinion sur le temps et l'espace, II, 117.

Nisus. Sentiment de l'effort, considéré comme origine de l'idée de cause, I, 392.

Noms. Noms abstraits. Leur formation, II, 175. — Noms qui s'appliquent à divers actes de l'esprit, III, 1, 4. — Besoin de nommer, II, 440.

Nombre (Respect instinctif pour l'autorité du), I, 254. — Opinion de Bossuet sur ce sujet, I, 258. — Mémoire du nombre, II, 168. — La nature du nombre, selon Descartes, III, 235.

Nominalisme. Signification de ce mot, III, 189. — Opinion nominaliste, connue du temps de Platon, *ibid.*

Non-être. Distingué du néant par Platon, III, 25. — Objections, présentées par Platon lui-même, contre l'existence indépendante du genre du non-être ou néant, III, 200.

Notion commune. Sens de ce mot, III, 235, 279.

Noumène. Opposé par Kant au *Phénomène*, III, 374.

Nouveauté (Amour de la), I, 310.

O

Obéissance à Dieu (L') ne contredit pas l'existence d'une conception morale, II, 217.

Objective (Réalité). Sens de ces mots dans Descartes, III, 335.

Objet, objectif. Sens de ces mots chez Kant, III, 335

Obscure (Idée). Signification de ce terme, I, 368.

Ochin (Bernardin). Son livre sur le libre arbitre, I, 340.

Odeur (Perception de l'), I, 424. — L'odeur a de l'étendue, I, 424.

Odorat Plaisir de l'), I, 119. — Perception de l'odorat, I, 424.

Ontologie. Elle n'est pas précédée par la psychologie, III, 4. — Sens de ce mot, III, 328.

Opérations complexes de l'intelligence, III, 103. — Résumé sur ce sujet, III, 165.

Opinion. Sa définition, suivant Kant, III, 413.

Ordre. Sa nature selon Descartes, III, 235. — Ordre universel. Le respect de cet ordre renferme-t-il toute la morale, II, 301.

Organisation du monde. Ce qu'on appelle ainsi est une véritable création, II, 472.

Orgueil (L'). Excès de la confiance instinctive en soi-même, I, 163.

Origine des idées, I, 371.

Ouïe (Perception de l'), I, 421.

P

Panthéisme (Le) vient de ce qu'on ne distingue pas l'unité de la totalité, I, 389.

Paralogisme, III, 12. — Paralogismes de la psychologie rationnelle, suivant Kant, III, 384, 385.

Parfait (Le) distingué de l'infini, II, 83, 147.

Pari (Démonstration par le), III, 73. — Le pari, envisagé par Kant comme un moyen de mesurer notre croyance, III, 414.

Parole. Sa valeur pour l'enseignement de la morale, II, 231. — Elle fait partie du langage naturel, II, 415. — On la trouve même chez les idiots, II, 438. — Quelques animaux l'entendent et ne l'emploient pas; d'autres l'emploient et ne l'entendent pas; l'homme seul l'entend et l'emploie, II, 438. — De son rôle dans l'enseignement, III, 56. — De ses rapports avec la pensée, III, 79.

Particulière (Idée). Signification de ce mot, I, 367.

PASCAL. Son opinion sur le respect de l'antiquité, I, 249, 250. — Sa peinture de l'amour, I, 277. — Son opinion sur la supériorité de la grandeur morale, I, 186. — Sur le temps et l'espace, II, 117. — Sur le fondement de la morale, II, 223. — Ses imitations de Platon et d'Épictète, II, 244. — Son scepticisme, III, 67. — Son dogmatisme, III, 74. — Il y a deux hommes en lui, III, 78.

Passé (Origine de la notion du), II, 153.

Passions. Ce qu'on entend par ce mot, I, 74, 106, 359. — Simples, I, 107. — Passions, considérées comme modes des inclinations, I, 110. — Passions gaies et tristes, I, 111. — Complexes, I, 294. — Factices, I, 295. — La contagion des passions, I, 308. — Leur affaiblissement, I, 310. — Distinction des passions et des vices, I, 316. — Influence de la volonté sur les passions, I, 316. — L'influence de la passion sur le jugement en général, III, 21, 54. — Sens de ce mot chez Descartes, III, 231, 232.

Passive (Intelligence). Sens de ce mot dans Aristote, III, 224.

Pastorale (Vie). Est-elle un instinct, ou un art, I, 119.

Patrie (Amour de la), I, 302.

Peine, I, 105. — et plaisir, I, 294. — Peine de mort : dissentiment sur ce sujet, II, 265.

Pense (Je), donc je suis. Examen de cet enthymène, III, 239. — Abus qu'on en a fait, III, 386.

Pensée. Ce que signifie ce mot, suivant Descartes, I, 69, III, 231. — Comment Kant distingue la pensée de la connaissance, III, 359.

Perceptions (Les), I, 363, 364, II, 42. — Les diverses acceptions que ce mot a reçues, I, 364. — La perception des sens extérieurs. Ses lois, I, 429. — Limitée sous le rapport de l'espace, *ibid.* — Limitée sous le rapport du temps, I, 429. — Modifiée par nos organes, I, 430. — Distinction du sens et de l'organe, I, 435. — Il n'y a point de *sensorium commune*, I, 438. — Les sens perçoivent l'unité des objets extérieurs, I, 438. — La perception des sens extérieurs n'est pas complète, I, 440. — La mesure de toutes les qualités tangibles se ramène à la mesure de la longueur, I, 442. — Comment on remédie à l'insuffisance des organes, I, 442. — Perception distinguée de l'affection, de l'impression et de la sensation, I, 444, 447, 449, 450. — La perception distinguée de la conception, I, 454. — La perception distinguée de la rêverie, du rêve et de la folie, I, 455, 456, 459. — La perception n'est pas une conception accompagnée de croyance, II, 27. — ne s'appuie pas sur le principe de causalité, II, 29. — ne résulte pas de l'ordre fatal des conceptions, II, 30. — La perception sensitive est distincte des modifications de notre propre corps, II, 38. — Perceptions de la conscience, I, 373. — Objections contre la conscience, I, 374. — Perception de l'absolu, II, 42. — La place de la perception dans la formation de la connaissance, II, 193. — Perceptions primitives. Elles sont des jugements, III, 4. — Les perceptions ne trompent jamais, III, 10. — Sens du mot *perception* chez Descartes, III,

231. — Perception de l'infini, distinguée de la conscience qui nous fait connaître en nous cette perception, III, 283.

Perfection de Dieu. Cette idée ne vient ni du principe de causalité ni de l'induction, II, 468. — Cette idée ne doit pas nous conduire à l'athéisme, II, 473. — Opinion de Thalès sur la perfection divine, II, 474. — de Bias, *ibid.* — de Xénophane, II, *ibid.* — de Pindare, *ibid.* — de Platon, II, 475, 476. — d'Aristote, II, 477. — de Cicéron, II, 478. — de Descartes, II, 478, 479. — de Bossuet, II, 479 — La croyance à la perfection divine n'est pas une flatterie, II, 481. — Elle n'est ni une pure conception, ni une perception, II, 484.

Perfectionnement (Le) de soi-même et des autres peut-il être donné comme l'unique règle de la morale, II, 310.

Pétition de principe, III, 12.

Phénomène. Opposé par Kant au *Noumène*, III, 374.

Physiologie. Sa distinction d'avec la psychologie, I, 8. — Divisibilité de la fonction physiologique, I, 5.

Physique pure (Principes de la), III, 325. — Distingués à tort des principes de la métaphysique, III, 326.

Piété, I, 306, II, 210, 487.

PINDARE. Son sentiment de la perfection divine, II, 474.

Pitié, I, 262.

Plaisir, I, 105. — Plaisir et peine, I, 294.

PLATON. Son opinion sur la distinction de l'âme et du corps, I, 33. — sur l'existence des deux âmes dans l'homme, I, 34. — Comment il entendait la méthode propre à la détermination des facultés, I, 54. — Sa division des facultés de l'âme, I, 55, 63. — Ce qu'il entend par facultés, I, 61. — Son opinion sur la liberté, I, 65. — sur la faculté motrice, I, 92. — sur la division des inclinations, I, 112. — Sa théorie sur le beau, I, 201. — Son hésitation dans la distinction de l'impression, de l'affection et de la perception, I, 445. — Sa théorie sur les sens extérieurs, II, 2. — Son opinion sur l'espace, II, 61. — sur le temps, II, 90. — sur l'être en soi, II, 122. — sur l'origine des conceptions mathématiques, II, 192. — Ses préceptes de charité, II, 241. — Sa doctrine sur l'humilité et sur le pardon, II, 242. — Idée de sa république, II, 257. — Sa théorie sur la croyance, II, 389. — Son opinion sur le caractère expressif de la musique, II, 409. — de la forme et de la couleur, II, 410. — Son opinion sur le choix naturel des diverses articulations, II, 442. — Sa théorie de la perfection divine, II, 475. — Il s'est élevé jusqu'à l'idée d'un Dieu créateur, II, 476. — Sa théorie sur la connaissance, la croyance et l'erreur, III, 25. — Sa réponse aux objections de Protagoras contre la connaissance, III, 48. — Poésie de son style, III, 139. — Distinction qu'il établit entre les sens et la raison, III, 170. — Son réalisme, III, 176. — Sa division des facultés intellectuelles, III, 183. — Ses objections contre le réalisme, III, 189. — contre la réalité du genre de l'unité, III, 19[illegible]. — du genre de l'existence, III, 197. — du genre du non-être, III, 199. — Résumé sur sa théorie de l'intelligence, III, 202, 426. — De l'opposition entre lui et Aristote, III, 266. — Comparé à Aristote, III, 226.

PLOTIN. Sa théorie sur le beau, I, 202.

Pluralité des corps (Notion de la), I, 403. — L'idée de la pluralité ne contient pas nécessairement l'idée de la succession, III, 365.

Poésie. Sa nature et sa source, II, 382. — La poésie n'est pas une simple imitation de la nature, III, 136, — Il ne suffit pas de dire qu'elle est une création, III, 138. — Elle ne diffère pas de l'éloquence par la seule différence des vers à la prose, *ibid.* — Elle a besoin du merveilleux, III, 139, 140.

Po ds (Perception du), I, 405.

Point géométrique, I, 366. — Point sans étendue, distingué de l'espace réel, II, 203.

Polype. Sa reproduction ne prouve pas que l'âme soit le résultat du corps, I, 39.

PORT-ROYAL. Oppositions qu'il établit entre l'idée et le jugement, III, 2.

Position relative des corps (Notion de la), I, 403. — Position des solides dans le sens de la profondeur. Comment nous en jugeons par la vue, I, 416.

Possibilité. Analyse de cette idée, III, 357. — La possibilité de la

toute-réalité prouve-t-elle son existence, III, 404.

Posteriori (Connaissance *a*), III, 276, 322.

Postulat de la pensée empirique. Sens de ces mots chez Kant, III, 367.

Pouvoir (Amour du), I, 169. — Tempère par la docilité, I, 175. — Perception de notre pouvoir, I, 390.

Prædicatum. Sens de ce mot, III, 2.

Pratique (Raison). Sens de ce mot, III, 223.

Préceptes de la morale, II, 311.

Préjugés populaires. Sentiment de Pascal sur ce sujet, III, 69.

Premier principe de la connaissance. Opinion de Descartes sur ce sujet, III, 187, 238. — Opinion de Port-Royal, III, 187, 242.

Prémisses. Signification de ce mot, III, 105.

Préoccupation. Distinguée de l'attention, I, 350

Prescience de Dieu. Sa conciliation avec la liberte humaine, I, 338.

Préservation (Mouvement instinctif de), I, 85.

Preuve cosmologique de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 405. — Preuves morales de l'existence de Dieu, III, 407. — Preuve ontologique de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 403. — Preuve physico-théologique de l'existence de Dieu; examen de cette preuve, III, 406.

Principes métaphysiques, III, 325. — Principe de causalité, II, 119. — Il ne suffit pas pour engendrer la croyance à la perfection de Dieu, II, 467. — ni l'idée de création, II, 473. — Principe de contradiction; sa valeur selon Leibniz, III, 284. — Principes généraux; leur origine selon Aristote, III, 211. — Principes naturels; objection de Pascal contre ces principes, III, 69. — Principes de la morale; leur universalité, II, 237. — Fausses théories sur ces principes, II, 272. — Principes de la physique pure, III, 325. — Distingués à tort des principes métaphysiques, III, 326. — Principe ou axiome de la substance, II, 120. — Principe régulatif de la raison; ce que Kant entend par ces mots, III, 399.

Priori (Connaissance *a*), III, 276, 322.

Probabilités (Calcul des), II, 376. — Définition de la probabilité par les mathématiciens, *ibid.* — Argument probable, III, 111.

Prochain (Le). Sens de ce mot, II, 248.

Profondeur tangible. Comment nous en jugeons par la vue, I, 414.

Progrès des mœurs, II, 264.

Prolepse. Sens de ce mot, III, 279.

Proposition. Signification de ce mot, III, 2. — Propositions demi-identiques; leur valeur, selon Leibniz, III, 287. — Propositions disparates; signification de ces mots, III, 284. — Propositions identiques ou tautologiques; leur nature et leur valeur, III, 284. — Propositions tautologiques ou identiques, distinguées des vérités nécessaires, III, 290, 292. — Proposition universelle, particulière, singulière, III, 349. — affirmative, négative, limitative ou indéterminée, suivant Kant, III, 349, 350. — absolue ou catégorique, conditionnée ou hypothétique, disjonctive, III, 350. — nécessaire ou apodictique, contingente ou assertorique, possible ou problématique, III, 351.

Propriété (Amour de la), I, 128. — Se distingue de l'amour de soi, I, 132. — Opinion de David Hume sur ce sujet, I, 134. — Propriété universelle; sens de ce mot, III, 48.

PROTAGORAS. Ses objections contre la connaissance, III, 48, 173.

Psyché (Interprétation de la fable de), II, 218.

Psychologie. La psychologie bien entendue contient l'ontologie, III, 4. — Psychologie rationnelle : signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 382. — distinguée à tort de la psychologie expérimentale, III, 389.

Pudeur, I, 214. La pudeur envisagée comme un devoir, II, 243.

Puissance. Ce n'est pas un mot vide de sens, I, 395. — Puissance de vouloir, seule présente à la conscience avant de passer à l'acte, I, 326. — Selon Leibniz, il n'y a pas de puissance sans une certaine action, III, 280.

Punition, II, 212.

PYRRHON. Ses objections contre la connaissance, III, 52. — contre le raisonnement, III, 55. — contre la possibilité de l'enseignement, III, 56. — Ses objections fondées sur la nature prétendue incompréhensible des objets, III, 61. — Ses véritables conclusions, III, 64.

Q

Qualités premières et secondes de la matière. La distinction ordinaire de ces qualités n'est pas fondée psychologiquement, II, 31. — Elle ne l'est pas ontologiquement, II, 36. — Kant change la distinction qu'on en fait sous le rapport de leur existence extérieure, III, 334, — Les qualités secondes de la matière se distinguent immédiatement de moi-même, II, 32. — Qualité de la proposition, III, 349.

R

Raison, l'une des trois facultés de l'âme, suivant Platon, I, 55. — L'un des deux membres de l'ancienne division des facultés, I, 62, III, 424. — Raison, synonyme d'intelligence et d'entendement, I, 72. — Autres significations de ce mot, III, 424. — De la raison suivant Socrate, III, 168. — Comment Platon établit la différence entre les sens et la raison, III, 170. — Raison distinguée de l'intelligence par Port-Royal, III, 427. — Dissentiments des philosophes sur la réalité des objets de la raison, et sur les divisions de cette faculté, III, 430. — La raison n'est pas une faculté simple, selon Kant, III, 332, 377. — Divisions introduites dans la raison, III, 424. — Raison humaine; ses rapports avec la raison divine, III, 262, 263, 292. — Raison intuitive; ce que signifie ce mot, II, 43, III, 427. — Raison pratique, selon Aristote, III, 223. — Raison pure; signification de ces mots, II, 43, III, 419, 427. — Sens de ces mots dans Descartes, III, 419. — Elle n'a pas la même étendue chez Descartes et chez Kant, III, 419. — Raison théorique ou spéculative, selon Aristote, III, 223. — Raison spéculative et raison pratique, III, 408.

Raisonnement. Sa nature, III, 103. — Ses différentes formes, III, 106. — Le raisonnement d'égalité, III, 109. — Le raisonnement ne dérive pas d'une faculté spéciale, III, 116. — Pourquoi les hommes sont inégaux sous le rapport du raisonnement, III, 116. — Raisonnement volontaire, I, 352. — Objections des Pyrrhoniens contre le raisonnement, III, 55.

Rame brisée (Prétendue illusion de la), I, 409.

Raphael. Sa lettre sur la conception idéale de la forme, II, 355.

Rapport. Formation de l'idée de rapport, III, 177.

Rationaliste. Sens de ce mot, II, 68.

Réalisme de Platon, III, 176. — Objections contre cette doctrine, présentées par Platon lui-même, III, 180. — Objections d'Aristote, III, 208.

Recherche de la vérité, l'une des vertus, II, 209.

Récompense, II, 212.

Recomposition (Méthode de) ou d'enseignement, III, 123, 124.

Reconnaissance (Sentiment de la), I, 106, 135.

Reconnaître (Acte de), II, 152. — Opinion de Descartes sur ce sujet, II, 153. — de Hume et Condillac, II, *ibid.* — d'Ampère, II, 155. — de Locke et de Reid, II, 156.

Réelle (Idée), I, 371.

Réflexion, I, 348, 349.

Regard, distingué de la vue, I, 350.

Règle des mœurs, II, 207. — Fausses théories sur ce sujet, II, 271.

Regressus. Sens de ce mot dans Kant, III, 399.

Regret, I, 106.

Reid. Sa division des facultés, I, 71. — Son opinion sur la faculté motrice, I, 99. — sur la liberté, I, 324. — Sa confusion de l'impression, de l'affection, de la perception et de la sensation, I, 446. — Sa doctrine sur les sens extérieurs, II, 25. — Sa définition de la conception, II, 165. — Sa théorie sur l'interprétation, II, 402. — Son

système sur les facultés intellectuelles, III, 294.

Reimarus. Son opinion sur les mouvements convulsifs, I, 38. — sur la reproduction du polype, I, 40.

Relatif (Le), défini par Platon, III, 173.

Relation de la proposition, III, 350.

Réminiscence. Signification de ce mot, II, 163. — Les réminiscences, considérées suivant leur marche ou leur enchaînement, II, 180. — selon leurs objets, II, 167. — La réminiscence est une abstraction, II, 172. — Occasions de la réminiscence, II, 185. — Loi de l'enchaînement des réminiscences, II, 193. — Ce qui précède la réminiscence dans l'esprit, III, 3. — C'est la seule faculté qui ne porte pas de jugement, III, 9. — Ce qu'elle est chez Platon, III, 181.

Remords, I, 185.

Repentir, I, 185.

Représentatif (Être) dans la théorie des sens extérieurs, II, 13.

Résistance, distincte de la *matérialité*, I, 399. — Perception de la résistance, I, 405. — Relativité de la résistance, I, 406.

Ressentiment, I, 106, 185.

Ressouvenir. Sens de ce mot, II, 167.

Restitutus. Exemple d'insensibilité volontaire, I, 356.

Rétention. Sens de ce mot dans Locke, III, 306.

Rêve (Le) distingué de la perception, I, 456.

Révélation. Elle ne contredit point l'existence d'une conception morale, II, 224. — Elle ne peut se passer des sens ni de la raison, III, 71.

Rêverie. Distinguée de la perception, I, 455.

Rhythme (Perception du), I, 423. — Conception idéale du rhythme, II, 359.

Ridicule. Sa définition, I, 225.

Rire. Ses causes, I, 226. — Motifs qui l'égarent, I, 228.

Robert Burns. Comment il a fécondé son imagination, III, 150.

Rousseau (J.-J.) Par quelles études il a fécondé son imagination, III, 150, 151.

Royer-Collard. Son opinion sur le temps absolu, II, 87.

Ruse (Instinct de), I, 155.

S

Sagesse. Sa définition, II, 209, 210.

Sanction. Signification de ce mot, II, 212.

Satisfaction morale, I, 185.

Saveur (Perception de la), I, 424. — La saveur a de l'étendue, I, 425.

Savoir. Sa définition, suivant Kant, III, 413.

Scepticisme. De celui qui s'étendrait jusqu'à l'intelligence de Dieu lui-même, III, 100.

Schème. Signification de ce mot dans le langage de Kant, III, 364.

Sciences. Leur nature et leur division, III, 120. — Sciences de classification, III, 122. — Sciences de description ou d'observation, III, 121. — Sciences d'expérience ou d'induction, III, 121. — Sciences d'intuition pure, III, 122. — Sciences morales, III, 121. — Sciences physiques, III, *ibid.* — Objet et règles de ces diverses sciences, III, 122, 123. — Origine de la science selon Aristote, III, 211, 215. — Sa nature selon Aristote, III, 223. — Science de l'avenir en Dieu, conciliée avec la liberté humaine, I, 338.

Scolastiques. Leur théorie sur les sens extérieurs, II, 6.

Sécheresse (Perception de la), I, 406.

Sécurité, I, 106.

Semblables (Nos). Opinion de Malebranche sur la manière dont nous connaissons l'âme de nos semblables, III, 256.

Sens. L'un des deux membres de l'ancienne division des facultés, I, 62. — Signification de ce mot, I, 371. — Distinction des sens et de la raison, III, 427. — Sens extérieurs : ce qu'on entend par ce mot, I, 65. — Sens extérieurs, perfectionnés par la volonté, I, 353. — La nature des sens extérieurs, I, 371, 401. — Comparaison des sens extérieurs sous le rapport de la vie matérielle, des relations sociales,

des sciences et des beaux-arts, I, 425. — Lois de leur perception, I, 429. — Distinction des sens et de l'organe, I, 435. — Leur certitude, III, 44, 52, 53. — Objections de Pascal contre leur véracité. III, 67, 68. - Diverses théories sur les sens extérieurs, II, 2. — Théorie de Platon, *ibid.* — d'Aristote, II, 4. — — des scolastiques, II, 6. — de Descartes, II, 8. — de Malebranche, II, 9. — d'Arnauld, II, 13. — de Leibniz, II, 16. — de Locke, II, 18. — de Condillac, II, 18. — de Berkeley, II, 19. — de David Hume, II, 21. — de Thomas Reid, II, 25. — Le rôle des sens extérieurs, suivant Socrate, III, 168. — Les sens extérieurs, envisagés comme facultés de connaissance, III, 426. — Dissentiments des philosophes sur ce sujet, III, 429. — Confusion des termes employés par Kant pour exprimer leur action, III, 352. — Sens intérieur. Ce qu'on entend par ce mot, I, 65, I, 379.

Sensation. Distinguée de la perception, de l'affection et de l'impression, I, 444, 447, 452.

Sensibilité. Critique de cette expression, III, 333.

Sensibtes (Les objets) ne sont saisis que par la croyance et l'imagination, selon Platon, III, 184. — Leur renouvellement n'empêche pas qu'ils ne soient une matière de science, III, 185.

Sensitive (Faculté). Explication de ce mot, III, 333.

Sensorium commune. Hypothèse inutile et non justifiée par les faits, I, 438. — Signification de ce mot chez Descartes, III, 233.

Sensualiste. Sens de ce mot, II, 68.

Sensus communis. Signification de ce mot chez Descartes, III, 233.

Sentir. Distingué de toucher, flairer et goûter, I, 350.

Sexe (Instinct du), I, 125.

Signe. Utilité des signes abstraits, II, 174. — Signe et chose signifiée : ce rapport est spécial, II, 405. — Le signe n'est pas institué par la volonté, II, 407. — Signes commémoratifs, II, 405, 452. — Paralogisme des signes équivoques, III, 18. — Signes indicatifs, II, 405. — Signes naturels, leur description, II, 409.

Signification (Rapport de), II, 405.

Simples (Idées), I, 365.

Simplicité de l'âme, I, 5, 7.

Singulière (Idée). Signification de ce mot, I, 367.

Smith (Adam). Son opinion sur la passion causée par l'association des idées, I, 296. — Sa doctrine morale, II, 294.

Société (Instinct de), I, 231. — Distinct des affections de famille, I, 232, 233. — Ses modes, I, 292.

Socrate. Ses raisons à l'appui de la distinction de l'âme et du corps, I, 33. — Sa division des facultés en sens et raison, I, 63, III, 168. — Son opinion sur la liberté, I, 64, 65. — sur la faculté motrice, I, 92. — sur l'amour maternel, I, 280. — sur l'amour filial, I, 286. — sur l'amour fraternel, I, 288. — Sa théorie sur le beau, I, 198. — Son opinion sur l'amour, I, 275. — Sa pratique de la charité, II, 241. — Sa doctrine sur l'identité de la vertu et du bonheur, II, 283. — Ses vues sur l'intelligence, III, 168. — Son opinion sur la formation des idées générales, III, 168.

Solidité, distincte de la matérialité, I, 399. — Perception de la solidité, I, 406.

Solitude (Appréhension instinctive de la), I, 147.

Solon. Idée de sa législation, II, 258.

Sommeil. L'âme ne dort pas pendant le sommeil, I, 468. — Critique de cette opinion, I, 473.

Somnambulisme. Il ne diffère qu'en degré avec le rêve, I, 475. — Somnambulisme artificiel, I, 479. — Différences et analogies du somnambulisme naturel et du somnambulisme artificiel, I, 481. — Effets fabuleux du somnambulisme magnétique, I, 483.

Son (Le) n'est pas une modification de l'âme, I, 421. — Le son a-t-il de l'étendue, I, 423. — Sons articulés ; ils font partie du langage naturel, II, 415. — Les sourds-muets en produisent, II, 439. — Son faux. Comment en juge-t-on, II, 358

Sophisme, III, 12.

Sophistes. Leurs objections contre la connaissance, III, 47.

Sorite. Sa nature, III, 106.

Souffrance, I, 105.

Sourds-muets. Ils ont la conception naturelle du bien et du mal, II, 232. — Ils produisent des articulations, II, 439.

Souvenir, distingué de *Rappel*, I, 351

Souverain bien. Ses conditions suivant Kant, III, 408, 409.

Souveraine bonté de Dieu (La croyance à la) vient d'une foi naturelle, II, 467.

Souveraine intelligence de Dieu (La croyance à la) vient d'une foi naturelle, II, 468.

Spinozisme, II, 129.

Spontané. Signification de ce mot, I, 344.

STILPON. Ses objections contre la connaissance, III, 51.

Sublime. Sa définition, I, 213, III, 160.

Substance. Sens de ce mot, II, 123. — Substance nécessaire, II, 120, 125. — A quelle occasion nous en acquérons la notion, II, 140. — Substance et mode. Différentes hypothèses sur ce rapport, II, 132, III, 5, 354. — Faut-il distinguer la substance de la force, II, 139. — Substance du moi : origine de cette connaissance, II, 159. — La substance du moi n'est qu'une conception, suivant Kant, III, 385. — Elle est en réalité l'objet d'une perception, III, 387.

Substratum. Sens de ce mot, II, 123.

Succion. Mouvement instinctif, I, 84.

Sujet, subjectif. Sens de ces mots chez Kant, III, 335.

Superstition. Source des superstitions religieuses, II, 384.

Syllogisme. Sa nature, III, 107. — Ses règles, III, 107. — Ses figures, III, 107, 108. — Ses modes, *ibid.* — Critique du syllogisme par Bacon, III, 290.

Sympathie. Ce qu'on entend par ce terme, I, 262. — Distincte de l'amour de soi, I, 263, 300, 308, 309. — Opinion de Leibniz sur ce sujet, I, 263. — Opinion de Hume, I, 263, 264. — Doctrine morale de la sympathie, II, 294.

Synthèse. Méthode de recomposition ou d'enseignement, III, 124. — Sens du mot de *synthèse* au dix-septième siècle, et emploi vicieux de ce mot par des écrivains de nos jours, III, 125. — Elle n'est pas la confirmation de l'analyse, III, 127. — Mauvais emploi de ce mot chez Kant, III, 323.

T

Table rase. Origine de ces mots, III, 221.

Tangibilité (La). Véritable caractère de la matérialité, I, 400.

Tautologie. Signification de ce mot, II, 151, III, 51, 187. — Les propositions tautologiques ne sont pas des connaissances nécessaires, III, 238, 244, 265, 266, 267. — Leur nature et leur valeur, III, 284, 287.

Témoignage des hommes (Croyance au), II, 370. — Témoignage des sens extérieurs et témoignage de la conscience : vice de ces expressions, III, 32.

Tempérance. Sa définition, I, 356, II, 209. — Elle ne contient pas toutes les vertus, II, 299.

Température (Notion de la), I, 403.

Temps pur ou absolu (Perception du), II, 85. — Il n'est pas l'objet d'une conception, II, 89. — ni la même chose que les événements, II, 90. — ni la mesure du mouvement, II, 93. — ni le fils du ciel, II, 95. — ni Dieu, II, 109. — Temps abstrait, d'après Descartes, II, 98. — Temps concret, d'après Descartes, *ibid.* — Temps externe. Sens de ce mot, II, 99. — Temps interne. Sens de ce mot, *ibid.* — Temps distingué de l'éternité, II, 111. — Le temps absolu n'est pas un genre, III, 214. — Ce qu'il est, selon Kant, III, 342, 345. — Résumé sur ce sujet, III, 345, 346. — Pourquoi Kant traite de la notion du temps dans ce qu'il appelle l'esthétique transcendantale, III, 348. — Comment le temps dans la doctrine de Kant est un cadre ou schème nécessaire à l'achèvement de la connaissance, III, 364.

Ténacité (Perception de la), I, 405.

Ténèbres (Appréhension naturelle des), I, 147.

Terme. Rapport du terme et de l'idée, I, 368. — Signification de ce mot, III, 2. — Terme moyen, III, 104, 105. — Le rapport qui l'unit aux deux termes de la conclusion est le plus ordinairement le rapport de genre et d'espèce, III, 104.

Terreur, I, 107.

THALÈS. Son opinion sur la perfection divine, II, 474.

Théologie rationnelle. Signification de ces mots dans la doctrine de Kant, III, 382.

Timbre de la voix (Perception du), I, 422.

Toucher (Perceptions du), I, 401. — Sincérité du toucher, I, 404. — Le toucher ne redresse pas les autres sens, I, 411.

Tout. Signification de ce mot, I, 365. — Tout complexe. Les sciences qu composent et décomposent un tout complexe, III, 120. — Le tout est plus grand que la partie; examen de cet axiome, III, 242, 285.

Toute-bonté de Dieu. Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 338.

Toute-puissance de Dieu. Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 333. — La croyance à la toute-puissance de Dieu vient d'une foi naturelle, II, 468.

Toute-science de Dieu. Sa conciliation avec la liberté humaine, I, 338.

Transcendant. opposé à transcendantal. Signification de ces mots dans le langage de Kant, III, 384.

Transcendantal. Conceptions transcendantales. Signification de ce mot, III, 330. — Celles qui accompagnent la faculté sensitive, III, 333. — Celles qui accompagnent l'entendement, III, 348. — Celles qui accompagnent la raison pure, III, 377.

Trituration. Mouvement instinctif, I, 85.

Trois. Ce nombre est la limite de notre représentation intérieure du nombre, II, 168.

Troisième homme (Ce que l'on entend par l'argument du) contre le réalisme de Platon, III, 208.

U

Unité. Unité de l'âme, I, 5. — de l'intelligence, I, 5. — Unité de la conscience, I, 6. — Unité de l'inclination, *ibid.* — Unité de la faculté motrice, *ibid.* — Unité de la volonté, I, 7. — Unité des quatre classes de facultés, *ibid.* — Unité de l'âme, prouvée par la comparaison, I, 29. — Unité des objets extérieurs, elle est connue par les sens, I, 438. — Unité distincte de la totalité, I, 388. — Objections contre l'existence indépendante du genre de l'unité, présentées par Platon lui-même, III, 195. — Unité du corps, unité d'une classe, III, 197. — L'idée d'unité ne contient pas nécessairement l'idée de l'exclusion de toute succession, III, 366. — L'unité du moi n'est qu'une conception, suivant Kant, III, 385. — Elle est, en réalité, l'objet d'une perception, III, 387. — Unité d'étendue, distinguée du point mathématique, II, 57. — Unité mathématique. Sa véritable nature, II, 205.

Universalité des principes de la morale, II, 237.

Universaux. Sens de ce mot, III, 237. — Propositions universelles, selon Bossuet, III, 263.

Utile (L'). Sa définition, I, 197.

V

Vanité, égarement de l'émulation, I, 169.

Vengeance (Désir de), I, 110.

Véracité (Instinct de), I, 238. — Balancé par l'instinct de ruse, *ibid.*

Verbale (Mémoire), II, 169.

Verbe. Verbe ancien. Sa richesse, II, 426. — Verbe barbare. Sa complexité, *ibid.*

Vérité. Différentes acceptions de ce mot, III, 34. — Vérités de fait, III, 276. — Vérités de raison, *ibid.* — Vérités éternelles. Leur rapport avec Dieu, III, 257, 262. — Vérités nécessaires. Leur fondement, suivant Malebranche, III, 257. — selon Bossuet, III, 268. — selon Fénelon, III, 270. — En pensant ces vérités nécessaires pensons-nous Dieu

lui-même ou pensons-nous à l'instar de Dieu, III, 273. — Vérités nécessaires, distinguées des vérités générales et des vérités inductives, III, 277. — distinguées des propositions identiques, III, 288.

Versification (Perception de la), I, 423.

Vertu (Amour de la), I, 184. — Conception idéale de la vertu, II, 207, 208. — La division des vertus dans l'antiquité, II, 210. Leur nombre n'est pas arbitraire, *ibid.* — Ordre qu'on doit établir entre elles, II, 212. — La relation nécessaire de la vertu avec le bonheur, selon Kant, III, 408.

Vices. Distincts des passions, I, 316.

Vico. Observation de Vico sur les institutions communes à toute civilisation, III, 378.

Vie (Amour instinctif de la), I, 150.

Vitalisme et de l'animisme (Du), I, 8. — Arguments des vitalistes, I, 9. — Arguments des animistes, I, 14. — Objections contre l'animisme, I, 17. — Objections contre les vitalistes, I, 21.

Volonté. Son unité, I, 7. — Elle n'est pas la seule faculté de l'âme, I, 44. — Ce n'est pas son absence qui constitue la folie, I, 47. — Son indépendance à l'égard des autres facultés, I, 74. — Elle n'est pas la faculté motrice, I, 77. — Elle se distingue de l'inclination, I, 319. — La volonté se distingue du commandement, I, 324. — et du désir, I, 326. — La volonté est la seule faculté active, selon Descartes, I, 359. — Ses effets sur la faculté motrice. — sur l'intelligence, I, 347, I, 344. — sur les passions, I, 355. — Sa nécessité pour constituer la vertu, II, 209, 289. — Ce n'est pas elle qui institue le signe, II, 407. — De sa part dans le jugement et l'erreur, III, 36. — Elle n'est pas le jugement, III, 37. — Son influence sur la perception et la conception, III, *ibid.* — sur l'induction et l'interprétation, III, 40. — Elle ne peut dépasser les limites de l'entendement, III, 38.

Vrai (Amour du), I, 187. — Idée vraie, I, 371.

Vue. Distinguée du regard, I, 349. — Perceptions de la vue. I, 407.

X

Xénophane. Son opinion sur la perfection divine, II, 474.

FIN DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE

TABLE

DES TERMES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE

EXPLIQUÉS DANS CET OUVRAGE.

A

Ἀγαθόν (τὸ). II, 477.
Ἀγαθοῦ (τοῦ) ὁ ἔκγονος. II, 477.
Ἄγραφοι νόμοι. III, 168.
Αἰδώς. II, 243.
Αἰσθάνεσθαι. III, 172.
Αἴσθησις. I, 445.
Αἰσχύνη. I, 113.
Αἰτία. III, 216.
Ἄλογον (τὸ). I, 66.
Ἀναγκαίαι ἐπιθυμῖαι. I, 118.
Ἀνάμνησις. III, 181.
Ἀνδρεία. II, 210.
Ἀνέχου καὶ ἀπέχου. II, 300.
Ἀνυπόθετον. III, 183.
Ἀρχή. III, 183.
Αὐτὴ δι' αὑτῆς (ἡ ψυχή), III, 171.
Αὐτὸ καθ' αὑτό (τὸ). II, 122; III, 173, 176, 179.
Ἀφροδίτη Οὐρανία, Ἀφροδίτη Πάνδημος. II, 323.
Ἄψυχον (τὸ). I, 34.

B

Βουλευτικός. I, 67; III, 219.
Βούλησις. I, 65.

Γ

Γένος. II, 61, 62; III, 179, 190.
Γένος εἰδῶν. III, 209.
Γνώμη. III, 25, 183, 185.

Δ

Διαλέγεσθαι. III, 168.
Διανοεῖσθαι. III, 172.
Διανοητικόν (τὸ). I, 67 :
Διάνοια. III, 172, 184, 218, 219.
Διάνοια πρακτική. III, 224.
Δικαιοσύνη. II, 210.
Δίλημμα. III, 107.
Διότι (τὸ). III, 216.
Δόξα, δοξάζειν. II, 390; III. 172, 181, 183, 219.
Δυάς. III, 180, 209.
Δύναμις. I, 61; II, 69, III, 221.
Δυνάμει, I, 37; III 221

E

Ἐγκράτεια. II, 210.
Εἰδέναι. III, 216.
Εἶδος. II, 7, 61; III, 179,

180, 190, 208, 216, 224. — Εἶδος αἰσθητῶν. III, 222. — Εἶδος εἰδῶν. *Ibid.*
Εἰκασία. I, 65; III, 184.
Εἰλικρινές (τὸ). III, 172.
Ἕκαστα, ἕκαστον. III, 168, 183, 216.
Ἔλεος. I, 113.
Ἐλευθερία. I, 64.
Ἐμπειρία. III, 212, 215.
Ἐμψυχον. I, 34, 92,
Ἐνθύμημα. III, 106.
Ἐνέργεια. III, 220.
Ἔννοιαι (κοιναὶ). III, 279.
Ἐντελέχεια. I, 37; III, 221.
Ἕξις. II, 71.
Ἐπαγωγή. II, 386; III, 212.
Ἐπαίειν. III, 216.
Ἐπιθυμητικόν (τὸ). I, 66.
Ἐπιθυμία. I, 54, 65.
Ἐπιστήμη. II, 388; III, 184, 215, 219.
Ἐπιχείρημα. III, 106.
Ἑρμηνεία. III, 163.
Εὐεργεσία. II, 240.
Εὐπραξία. II, 283.
Εὐσέβεια. II, 240.
Εὔσχημον (τὸ). II, 414.
Ἐφιέμενον ἄλλου (τὸ). II, 122.

Z

Ζῆλος. I, 113.

Θ

Θαυμαστόν (τὸ). III, 137.
Θάρσος. I, 113.
Θρεπτικόν (τὸ). I, 66.
Θυμός. I, 55.

I

Ἰδέα. III, 179, 208.

K

Καλὸς κἀγαθός. I, 197.
Κίνησις. II, 93.
Κινητικὸν κατὰ τόπον (τὸ). I, 67.

Λ

Λογίζεσθαι. III, 172.
Λογισμός. III, 168, 172, 186, 219. — Λογισμός τις νόθος. II, 62.
Λογιστικός. I, 66, 93; III, 219.
Λόγος. II, 71; III, 172, 180, 184.

M

Μάθησις. II, 328.
Μῆτις. I, 275.
Μιμεῖσθαι, μίμησις. III, 136.
Μῖσος. I, 113.
Μονάδες. III, 210.
Μονὴ αἰσθήματος. III, 211.
Μόριον. II, 71.
Μορφή. I, 37.

N

Νέμεσις. I, 113.
Νοεῖν. III, 172, 220.
Νόημα. III, 179, 189, 218.
Νόησις. III, 172, 184, 185.
Νοῦς. I, 35, 37; III, 184, 217, 218, 219, 222, 223. — Νοῦς παθητικός. I, 360. — Νοῦς ποιητικός. *Ibid.* — Νοῦς πρακτικός. III, 223.

O

Οἷα εἶναι δεῖ. III, 137.
Ὅλου (τὸ κάθ'). III, 207, 216.
Ὁμοιώματα. III, 193.
Ὄν (τὸ). III, 176.
Ὀνομαστικός (ὁ). II, 443.
Ὀργή. I, 113.
Ὀρεκτικόν (τὸ), ὄρεξις (ἡ). I, 66, 94.

Ὅτι (τὸ). III, 216.
Οὐσία. I, 37; II, 142; III, 171.
— Οὐσία ὄντως οὖσα. III, 180.

Π

Πάθημα. I, 142; III, 172.
Παράδειγμα. III, 193.
Πειθώ (ἡ). II, 388.
Πέλας (ὁ). I, 294.
Πίστις. II, 388; III, 182, 183.
Πολεμικά (τὰ). I, 300.
Πόρος. I, 275.
Πραότης. I, 113.
Πρόνοια τοῦ Θεοῦ. II, 476.
Πρός τι. III, 208.

Σ

Σημεῖα ἐνδεικτικά, σημεῖα ὑπομνηστικά. II, 405.
Σοφία. I, 361; II, 210, 283.
Σύμφυτος. III, 211.
Σῶμα. I, 2.
Σωρείτης, σωρός. III, 106.
Σωφροσύνη. II, 210.

Τ

Τέλος. II, 71.
Τέχνη. III, 215.
Τόπος εἰδῶν. III, 229.
Τὸ τί ἦν εἶναι. I, 37.

Υ

Ὕλη. I, 37; II, 70.
Ὑπόθεσις. III, 183.
Ὑπόληψις. II, 389; III, 216, 217, 218.

Φ

Φαντασία. I, 42; III, 217.
Φάνταομα. III, 217, 218.
Φανταστικόν (τὸ). I, 66.
Φθόνος. I, 113.
Φιλία. I, 113.
Φιλικά (τὰ). I, 300.
Φιλοκερδές (τὸ). I, 113.
Φιλόνεικον (τὸ). I, 113.
Φιλόσοφον (τὸ). I, 113.
Φόβος. I, 113.
Φορά. II, 93.
Φρονεῖν. III, 220.
Φρόνησις. III, 172, 219.
Φυσικός. II, 200.
Φύσις. II, 61. — Φύσεις μαθηματικαί. III, 209.

Χ

Χάος. II, 69, 80.
Χάρις. I, 113.
Χρόνος. II, 90.
Χώρα. II, 61, 62.
Χωρίζειν. II, 200.
Χωριστός. III, 210.

Ψ

Ψυχή, I, 2, 35, 37.

FIN DE LA TABLE DES TERMES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

COULOMMIERS. — TYP. PAUL BRODARD

BF 82 .G2 1865 v.3 SMC
Garnier, Adolphe,
Traite des facultes de l'ame
47082442